CORPO, SEXO, GÊNERO

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

FABIANO GONTIJO
[ORG.]

CORPO, SEXO, GÊNERO

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

A Lestu Publishing Company é uma editora que acredita na Ciência Aberta. Permitimos a leitura, download e/ou compartilhamento do conteúdo desta obra para qualquer meio ou formato, desde que os textos e seus autores sejam adequadamente referenciados.

Todos os livros publicados pela Editora Lestu Publishing Company estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Direção editorial: Ana Kelma Gallas
Diagramação: Kleber Albuquerque Filho
Editor OMP: Eliezyo Silva
Imagem da capa: Karine Gallas

LESTU PUBLISHING COMPANY
Editora, Gráfica e Consultoria Ltda
Avenida Paulista, 2300, andar Pilotis
Bela Vista, São Paulo, 01310-300, Brasil.
(11) 97415.4679 | editora@lestu.org | www.lestu.com.br

FICHA CATALOGRÁFICA
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G641 GONTIJO, Fabiano.
Corpo, sexo, gênero: estudos em perspectiva / Fabiano Gontijo (Org.). — São Paulo, SP: Lestu *Publishing Company*, 2021.

273 p. *online*
ISBN: 978-65-996314-2-9
DOI: https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9

1. Identidade de Gênero. 2. Teoria *Queer*. 3. Sexualidade. 4. Corpo. 5. Sociologia. I. Autor(a). II. Título. III. Lestu. IV.

CDD: 306.7

Índices para catálogo sistemático:
1. Gênero e sexualidade: Aspectos sociais: Sociologia: 306.7

As imagens utilizadas nesta obra são de autor desconhecido e já se encontram em domínio público (artigo45, inciso II da LDA)

FABIANO GONTIJO
[ORG.]

CORPO, SEXO, GÊNERO

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

Conselho Editorial

Estevão Fernandes
(UNIR- Fundação Universidade Federal de Rondônia)

Barbara Arisi
(UNILA- Universidade Federal da Integração Latino-Americana)
Vrije Universteit Amsterdam.

Moisés Lopes
(UFMT- Universidade Federal do Mato Grosso)

Júlia Otero dos Santos
(UFPA- Universidade Federal do Pará)

Laura Moutinho
(USP- Universidade de São Paulo)

Fátima Lima
(UFRJ- Universidade Federal do Rio de janeiro)

Lídia Noronha
(UFPI- Universidade Federal do Piauí)

SUMÁRIO

11 **Prefácio**

15 **Apresentação**

23 **Capítulo 1**
Corpo, sexo e gênero: alternativas heterotópicas transmodernas para um mundo melhor
Fabiano Gontijo
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.01

61 **Capítulo 2**
Vinte anos depois: contextos, espaços e sentidos
Pâmela Laurentina Sampaio Reis
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.02

83 **Capítulo 3**
Habitus, performances e construção de afetos na noite gay em Belém do Pará
José Carlos Almeida da Rosa
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.03

101 **Capítulo 4**
O chapéu do boto-homem: de como a indumentária nos ajuda a entender a diversidade sexual e de gênero a partir das relações entre humanos, encantados e coisas na Amazônia
Igor Erick
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.04

129 **Capítulo 5**
O discurso jornalístico e o sujeito transexual: o percurso de Sarita da Sete na mídia portovelhense
Edson Rodrigues Cavalcante
Nilsângela Cardoso Lima
Juliana Fernandes Teixeira
Monalisa Pontes Xavier
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.05

147 Capítulo 6
O aprofundamento da vulnerabilidade social de mulheres e pessoas LGBT+ em decorrência da pandemia de COVID-19
Jullyane Alves Teixeira
Mariana Cavalcante Moura
Thátila Thaira Ferreira da Silva Porto
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.06

165 Capítulo 7
Feminicídios e intersecções: refletindo sobre o contexto do Piauí
Rossana Maria Marinho Albuquerque
João Marcelo Brasileiro de Aguiar
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.07

187 Capítulo 8
'O pai do meu filho sou eu': análise dos discursos sobre a paternidade de Thammy Miranda no portal de notícias do Jornal do Commercio
Geovane Pereira
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.08

211 Capítulo 9
Corpos insurgentes: pessoas com deficiência no contra-ata que pelo direito de torcer no futebol brasileiro
Felipe Carlos Damasceno e Silva
Kamilla Sastre da Costa
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.09

227 Capítulo 10
Julieta de França: pioneira e esquecida escultora paraense (1872-1951)
Isadora Bastos de Moraes
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.10

245 Capítulo 11
Diversidades de corpos, sexualidades e gêneros nas artes visuais contemporâneas
Maria Cristina Simões Viviani
https://doi.org/10.51205/lestu.978-65-996314-2-9/cap.11

PREFÁCIO

Nunca entendi muito bem o papel de quem escreve prefácios para livros.

Talvez seja o de apresentar a obra – coisa que o Fabiano Gontijo faz muito bem na apresentação que se segue -; ou de fornecer às pessoas mais desavisadas pequenos *spoilers* do que encontrará nas próximas páginas.

Se for esse o propósito de um prefácio, meu papel aqui é alertar você que, nas páginas pela frente, há um lugar – ou vários – para os não-ditos dos estudos de gênero e sexualidade *mainstream* publicados no país. Um mergulho no norte e no nordeste profundos, em recantos que simplesmente não existem para quem pesquisa o tema nos grandes centros. Me refiro ao Pará, ao Piauí, a Rondônia...

O boto, o candiru, o caboclo nosso de cada dia, tão próximos, guardam segredos que passam ao largo para quem pensa a Amazônia como um canto vazio no mapa (ora um inferno verde, ora um paraíso intocado) ou o nordeste como um lugar com praia e carnaval, bonito nas fotos das redes sociais durante férias ou eventos acadêmicos. Em um mundo no qual nos deparamos com o maritaquismo disfarçado de opinião, faz-nos bem uma obra como esta, fora do eixo. Contra o ensimesmamento acadêmico, uma epistemopolítica mapinguari do sexo vem em boa hora.

A verdade, como sempre, é inconveniente – e os próximos textos deixam isso evidente. Sexo e gênero têm a ver com desejo e poder, mas também com raça, etnicidade, classe, sotaques (vários, para além dos genéricos de novela), colonialismo(s), estética, ética, temporalidade, espaço(s). Mais do que questões "interseccionais", esgotadas pela citação extensa de meia dúzia de autoras e autores já bem conhecidos – *surtout* de língua francesa ou inglesa, se possível citados no original, *of course* -; os escritos que se alinhavam neste livro mostram os enormes desafios de

se pensar sexualidades dentro de chaves-outras, desexotizantes, descoladas de retóricas insípidas e repetitivas, decolonizadas e cotidianizadas. Trata-se de um projeto de pensar-agir sexualidades dentro de outras perspectivas desde outros eixos, posto que fora dos grandes centros.

Pensando desde a Amazônia brasileira, de onde escrevo, vi várias das questões que enfrentamos neste país profundo ao qual este livro dá acesso representadas, direta ou indiretamente: a lógica da igreja neopentecostal de esquina e da moral acusadora mal-disfarçada de ética religiosa; o ódio de classe com retórica de segurança nacional, patriotada e justiceirismo; a hipocrisia de objetificar-se o corpo do outro (e da outra) como *performance*-macho viril...

Aqui, seguem-se os ritos de levar jovens ao puteiro para virarem homem, de fazer arminha com camisa amarela, de fazer campanha para coronel fulano ou capitão sicrano nos grupos de aplicativos de mensagem respondidas prontamente com gritos de "selva", de fotos nas redes sociais de *agroboys* com "aqui é faca na caveira" na legenda - de preferência em cima da caminhonete do papai. Neste Brasil profundo param-se as motos na praça para se filmar nos celulares as disputas de som no meio da rua; se dança brega ou forró tomando corote no risca-faca; e se espera que direitos humanos sejam apenas para humanos direitos.

Até há pouco tempo, o DVD mais vendido pelos camelôs do centro da capital do meu estado, Rondônia, eram as fotos e vídeos de gente sendo esquartejada e decapitada em rebeliões nos presídios locais e/ou nas disputas de facções das periferias daqui. É nesse Brasil que os textos aqui se inserem, é com ele que eles dialogam e é ele que eles enfrentam. O Brasil que era bolsonarista antes mesmo de o Bolsonaro ser presidente.

As periferias são laboratório de experimentação da modernidade. Trata-se de se pensar espaços nos quais o Estado ainda não chegou, o liberalismo serve apenas como justificativa ao discurso "meritocrático" e a estratificação social não permite qualquer tipo de ascensão. Se no Brasil as coisas são assim, neste Brasil o "cidadanismo de bem" oscila entre o fanatismo religioso e a servilismo à elite de plantão. Aqui a ideologia de gênero já existia; o trabalho escravo nunca deixou de existir; a precarização do trabalho é a roda da economia (informal, claro).

Jagunços? Temos! Coronelismo? Temos! *Sites* de notícias sustentados por políticos locais com fotos explícitas de gente morta? Temos! "Gente de bem" ávida por consumir isso e por manter as coisas exatamente como estão? Adivinhe... temos, também! A mensagem de cada um destes capítulos é que tudo isso tem a ver com gênero e sexualidade, justamente por evidenciar a exclusão racial, o apagamento étnico, a subalternização de classes, o ocultamento de histórias, a reelaboração de um sistema moral voltado para a manutenção dessa ordem social.

Em sua base há um aparato histórico de dispositivos de exclusão racial, étnica e de classe – além de religiosa, regional, linguística... O aparato mantém essa ordem, que mantém o aparato, em um ciclo histórico evidenciado por subjetividades sistematicamente apagadas – recuperadas em trabalhos como este. Não apenas é a sexualidade não-hegemônica, mas também a cor da pele, o sotaque, a marca da roupa, a pose na foto: o boné, a camisa de time, a moto, tudo isso incorpora (pois corporifica) uma lógica sexual, colonial, de classe, de afetos, desejos e subjetividades voltados não apenas para a manutenção de um sistema de hierarquias mas, também, para sua ampliação...

Mais que a exclusão social, trata-se de escancarar a invisibilidade nas estatísticas, a retórica de operadores do direito em decisões machistas, a normalização das agressões e abusos intrafamiliares, o linchamento na esquina como algo corriqueiro e a falta de uma estrutura de enfrentamento e acolhimento a pessoas vítimas de situações de violência.

Em vários destes espaços; em briga de marido e mulher ninguém mete a colher; seguem existindo dois tipos de mulher; bicha merece apanhar pra ver se vira homem e, claro, linguagem neutra, anti-racismo e reparação histórica é mimimi politicamente correto de comunista que, também, merece apanhar. Aliás, espero que um dia alguém escreva um bom texto sobre "merece apanhar" enquanto categoria sociológica: entende-se muito sobre uma sociedade quando se compreende quem, nela, "merece apanhar".

No fim das contas, talvez o papel de um prefaciador seja o de dar o seguinte alerta: este livro merece ser lido e degustado, não apenas para ampliar sua visão sobre o tema mas, sobretudo, para transformá-la. Nos cantos empoeirados do mapa, em estados que muita gente nem sabe que existem; em locais muitas vezes sem rodoviária e sem televisão, também há esse sistema moral que normaliza a exploração de uns corpos sobre outros, com todo o tipo de justificativa, métodos e retórica.

Aliás, o *timing* da obra não poderia ser mais fortuito. Quer saber por quê? Vire a página e comece a descobrir.

Estevão Fernandes
Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Mestrado em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça da Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

APRESENTAÇÃO

As pesquisas pioneiras realizadas por Peter Fry na década de 1970, assim como os textos publicados por Peter Fry e Edward MacRae na década seguinte e as obras de Carmen Dora Guimarães, Richard Parker, Néstor Perlongher, Luiz Mott, Jacqueline Muniz de Oliveira, Maria Luiza Heilborn e também de Jurandir Freire Costa, dentre outras lançadas entre o final da década de 1970 e o início da de 1990, geralmente com propostas de tipologias e mapeamentos, contribuíram decisivamente para a instituição do campo dos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil, sobretudo no âmbito das ciências sociais. Mas, quase sempre, tratando das expressões da diversidade sexual e de gênero masculina, urbana, branca (ou negra urbana) e das regiões Sudeste ou Sul. Os estudos de gênero também se estruturam nesse período, com pesquisas realizadas sobretudo nas regiões Sudeste e Sul.

Até a década de 1970, os escassos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil, de maneira geral, poderiam ser agrupados em três áreas: na primeira, os poucos estudos realizados na área das ciências biomédicas (incluindo-se aí a psicologia e as áreas correlatas), caracterizando as práticas patológicas e as identidades ou pseudo-categorias ontológicas a elas atreladas; na segunda, os raros estudos realizados na grande área das ciências humanas (incluindo-se aí a filosofia), caracterizando as práticas normais e as identidades ou pseudo-categorias ontológicas a elas atreladas, com designações de sociabilidades anormais; e enfim, na terceira, os textos na área de literatura (incluindo-se aí os ensaios jornalísticos realistas e naturalistas), com um número relativamente extenso de obras que abordavam direta ou indiretamente (nomeadamente ou não) as experiências sexuais muito diversas e bem particulares de setores da população brasileira e a relação dessas experiências com os modos de vida desses setores, seja como objeto principal da

obra ou como elemento tangencial ao objeto principal, seja como fruto de uma reflexão moral (por exemplo, O Bom Crioulo, de Adolfo Caminha) ou como relato de vivências mundanas divergentes, estigmatizadas e periféricas (por exemplo, Capitães de Areia, de Jorge Amado).

Enquanto os estudos médicos encaravam as sexualidades desviantes (ou seja, a homossexualidade) da ordem sexual então imposta (ou seja, da heteronormatividade) como problemas a serem corrigidos e tratados, as ciências humanas, por sua vez, as viam como curiosidades das camadas populares, geralmente negras, periféricas, umbandistas, prostituídas e regionais. A literatura, enfim, as viam como "fatos" e "experiências" a serem relatados, ainda que como subterfúgios ardilosos para a emissão de juízos morais (de cunho médico e/ou filosófico). Pouco – ou praticamente nada – foi versado sobre as experiências dissidentes no universo rural, em contextos interioranos ou em situações etnicamente diferenciadas – como os que seriam comuns nas regiões Norte e Nordeste do Brasil e na Amazônia em geral.

Desde as décadas de 1980/90, a diversidade sexual e de gênero vem se consolidando como um forte objeto de estudo nas mais diversas instituições de ensino e pesquisa nacionais, principalmente nas ciências humanas e sociais. São abordados temas variados que vão desde as questões básicas acerca do que é ser gay, lésbica, bissexual, travesti, transexual ou intersexual e como se constituem as categorias de designação vinculadas às identidades, às identificações e à diversidade sexual e de gênero eventualmente decorrentes das práticas sexuais entre pessoas consideradas (ou que se consideram) como sendo do mesmo sexo/gênero e as formas de sociabilidades geradas, até questões mais particulares ou singulares acerca da literatura e das produções culturais ou homocultura; do mercado e consumo "gays" ou "mercado rosa"; da especificidade da saúde de lésbicas ou de pessoas transexuais e do envolvimento no combate à epidemia de HIV/AIDS; do envelhecimento; da organização política; das tecnologias da transexualização, do sexo e do gênero; dos novos regimes morais; das experiências religiosas; do preconceito, discriminação e homofobia; dos direitos e acesso à cidadania; das conjugalidades, parentalidades e arranjos familiais; dentre tantos outros temas. No entanto, pouco se escreveu sobre esses e outros temas em contextos rurais e interioranos e/ou em situações etnicamente diferenciadas, assim como para além das regiões Sudeste e Sul.

Na sociedade brasileira contemporânea, assim, presencia-se uma efervescência de práticas (de pesquisa e de ativismo político) que questionam o padrão heteronormativo enquanto poderoso sistema ideológico, a partir de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais, com as peculiaridades que o contexto sociocultural e histórico compõe. Motivado por e motivando esse fenômeno, os movimentos sociais vinculados aos direitos sexuais e as/os/es intelectuais afeitas/os/es à temática colocam cada vez mais questões visando desestabilizar a normatização de condutas que encerram essas experiências e, logo, interpelar a forma como as fronteiras da diferença são constituídas ou a maneira como se dá a construção de valores e normas que regulam a vida das pessoas em suas práticas cotidianas.

Corpo, Sexo, Gênero: Estudos em Perspectiva reúne um conjunto de onze textos elaborados por antropólogas/os/es, sociólogas/os/ues, comunicólogas/os/ues e historiadoras/es que atuam nas regiões Norte e Nordeste e que, em suas pesquisas, de forma original e criativa, vêm questionando os arbitrários culturais que estão na base de alguns sistemas ideológicos de hierarquias de opressão, tais como a homofobia, o racismo, o sexismo, o capacitismo, dentro outros, e suas atuações interseccionalizadas. Trata-se de um conjunto de reflexões oriundas de resultados de pesquisas, nem todas realizadas nas regiões Norte e Nordeste, mas todas portadoras de um olhar bem peculiar, um olhar eminentemente marcado pelos modos críticos e reflexivos de produção de saberes desde as margens do conhecimento científico hegemônico.

O primeiro capítulo, de minha autoria, intitulado "Corpo, Sexo e Gênero: Alternativas Heterotópicas Transmodernas para um Mundo Melhor", propõe uma reflexão (um tanto quanto teórica) acerca das relações entre a diversidade sexual e de gênero e os Estados nacionais no âmbito do sistema-mundo moderno com o intuito de denunciar o caráter culturalmente arbitrário das naturalizações e essencializações heteronormativas produzidas pelas discursividades médico-científicas e jurídico-morais e amalgamadas pelas moralidades religiosas (sobretudo judaico-cristãs e islâmicas) que enquadram, a nível global, a diversidade sexual e de gênero. O texto sugere que sejam reavivadas utopias capazes de trilhar o caminho para um futuro melhor, por meio de alternativas aqui chamadas de heterotópicas.

Os capítulos 2, 3 e 4 tratam de questões relativas às sociabilidades, os dois primeiros nos contextos urbanos de Teresina, no Piauí, e Belém, no Pará, respectivamente, e o terceiro, num contexto interiorano paraense. Em "Vinte Anos Depois: Contextos, Espaços e Sentidos", a doutoranda no programa de pós-graduação interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC), Pâmela Laurentina Sampaio Reis, retoma algumas discussões iniciadas em sua dissertação de mestrado em Antropologia, defendida na Universidade Federal do Piauí, para tratar dos espaços de sociabilidades deplésbicas, as territorialidades e o consumo em Teresina. Já o doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, José Carlos Almeida da Rosa, em "Habitus,

Performances e Construção de Afetos na Noite Gay em Belém do Pará", trata também de espaços de sociabilidades, territorialidades e consumo, mas entre homens gays de Belém, com certa ênfase na cultura material. A relação entre a cultura material, a paisagem e a sensorialidade será discutida por Igor Erick, também doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, em "O Chapéu do Boto-Homem: de Como a Indumentária nos Ajuda a Entender a Diversidade Sexual e de Gênero a partir das Relações entre Humanos, Encantados e Coisas na Amazônia", dando particular atenção à maneira como o mito amazônico do boto é atualizado nas experiências da diversidade sexual e de gênero na pequena vila de Alter do Chão, no interior do Pará.

Os capítulos 5 e 8 tratam de análises de discursos jornalísticos. Em "O discurso jornalístico e o sujeito transexual: o percurso de Sarita da Sete na mídia portovelhense", Edson Rodrigues Cavalcante, mestrando em comunicação pela Universidade Federal do Piauí, Nilsângela Cardoso Lima, doutora em Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e professora da Universidade Federal do Piauí, Juliana Fernandes Teixeira, doutora em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia e professora da Universidade Federal do Piauí, e Monalisa Pontes Xavier, doutora em Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e professora da Universidade Federal do Piauí, analisam o tratamento preconceituoso dado pela mídia local à morte da célebre e popular trans Sarita da Sete, em Porto Velho, Rondônia. Por sua vez, em "'O Pai do Meu Filho Sou Eu': Análise dos Discursos sobre a Paternidade de Thammy Miranda no Portal de Notícias do Jornal do Commercio", Geovane Pereira, mestrando em Comunicação pela Universidade Federal do Piauí, analisa, com bastante rigor metodológico, a cobertura também preconceituosa do portal de notícias do tradicional diário pernambucano Jornal do Commercio sobre a paternidade do transhomem, ator, empresário e influencer Thammy Miranda, e as polêmicas envolvendo sua paternidade nas redes sociais.

Os capítulos 6 e 7, com abordagens mais sociológicas, tratam da violência de gênero. Em "O Aprofundamento da Vulnerabilidade Social de Mulheres e Pessoas LGBT+ em Decorrência da Pandemia de Covid-19", a mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí, Jullyane Alves Teixeira, e as mestrandas em Sociologia pela mesma Universidade, Mariana Cavalcante Moura e Thátila Thaira Ferreira da Silva Porto, apresentam um excelente estado da arte das pesquisas realizadas sobre os impactos da pandemia de Covid-19 nas relações de gênero no Brasil, alertando para o incremento da violência de gênero contra mulheres e contra pessoas gays, lésbicas, bissexuais e transexuais/transgêneras. Rossana Maria Marinho Albuquerque, doutora em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos e professora da Universidade Federal do Piauí, e João Marcelo Brasileiro de Aguiar, mestrando em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí, em "Feminicídios e Intersecções: Refletindo sobre o Contexto do Piauí", por sua vez, tratam mais especificamente da violência contra as mulheres no Piauí a partir de uma perspectiva feminista interseccional.

O capítulo 9, de autoria de Felipe Carlos Damasceno e Silva, mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, e Kamilla Sastre da Costa, doutoranda em Sociologia e Antropologia pela mesma Universidade, intitulado "Corpos Insurgentes: Pessoas com Deficiência no Contra-Ataque pelo Direito de Torcer no Futebol Brasileiro", chama atenção, de forma bem original, contra o capacitismo e a exclusão de pessoas com deficiência no universo futebolístico.

Enfim, os dois últimos capítulos, na interface da Antropologia e das Artes (e da História, no caso do capítulo 10), discorrem, em contextos distintos, sobre a invisibilização no passado (capítulo 10) e os dispositivos atuais de resistência (capítulo 11) das mulheres no mundo das artes. Em "Julieta de França: Pioneira e Esquecida Escultora Paraense (1872-1951)", Isadora Bastos de Moraes, doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará e técnica-administrativa da Universidade Federal Rural do Pará, apresenta interessantes excertos da história de vida de uma escultora paraense, Julieta de França, que desafiou os padrões hegemônicos de gênero na primeira metade do século XX. Por sua vez, Maria Cristina Simões Viviani, doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, no último capítulo, "Diversidades de Corpos, Sexualidades e Gêneros nas Artes Visuais Contemporâneas", aborda a obra de quatro artistas – duas brasileiras e duas peruanas – que, na contemporaneidade, questionam a fixidez da binariedade de gênero, das regulamentações e das normas corporais sobre o masculino e o feminino.

Assim, Corpo, Sexo, Gênero: Estudos em Perspectiva tem o propósito de visibilizar as reflexões originais, criativas, atuais, críticas e engajadas produzidas por pesquisadoras/es que atuam nas regiões Norte e Nordeste. Que a leitura desses textos nos ajude a pensar, coletivamente, num mundo melhor e mais feliz, comum a todas/os/es.

Fabiano Gontijo
Doutor em Antropologia, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Professor Titular, Universidade Federal do Pará, Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico

1

Corpo, sexo e gênero: alternativas heterotópicas transmodernas para um mundo melhor

Fabiano Gontijo[1]

Os deuses devem estar loucos[2]

Não por acaso, o primeiro Projeto de Lei (PL) da atual legislatura do Congresso Nacional brasileiro (2019-2023) tratou de tornar a bíblia, o livro sagrado cristão, "Patrimônio Nacional, Cultural e Imaterial do Brasil e da Humanidade"[3] (Art. 1º).[4] O PL, ainda hoje em tramitação, é de autoria de um Deputado Federal que também é pastor evangélico e militar de carreira – o mesmo que, quando Deputado Estadual na Bahia, já havia conseguido tornar tal livro patrimônio imaterial daquele estado, nos arredores do profano carnaval de 2016.[5] Em diversos municípios e outros estados brasileiros, a Bíblia já é patrimônio cultural imaterial, assim como a música gospel evangélica[6] e a Escola Bíblica Dominical, uma iniciativa de educação e doutrinação cristã surgida na Inglaterra e introduzida no Brasil

---

1 Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Bolsista de Produtividade pelo Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ. E-mail: fgontijo2@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-4153-3914.

2 Uma versão deste texto foi originalmente publicada sob o título "Diversidade Sexual e de Gênero, Geo(necro)política e Alternativas Heterotópicas: um mundo melhor (ainda) é possível?", em ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 8, n. 16, 2021. Agradecemos aos editores-executivos do periódico pela autorização para a republicação do artigo (nota nossa).

3 Não discutirei aqui o fato de que as/os legisladoras/es brasileiras/os não têm competência para decidir sobre patrimônios "da humanidade", como solicitado pelo autor do PL em questão, o que seria competência da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Quanto ao patrimônio cultural nacional, o órgão competente na decisão sobre a matéria é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para os tombamentos e/ou registros de edificações, ofícios, saberes, celebrações, etc. – faculta-se às/aos legisladoras/es a proposição de processos de patrimonialização e a demanda por proteção de bens patrimonializados ao IPHAN (nota nossa).

4 O PL e os detalhes de sua tramitação encontram-se disponíveis em: < https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2190407 >. Último acesso em 18 jan. 2021.

5 Cf.: < https://www.bahianoticias.com.br/noticia/186155-assembleia-aprova-lei-que-declara-a-biblia-como-patrimonio-imaterial-da-bahia.html >. Acesso em: 18 jan. 2021.

6 Cf.: < https://www.supergospel.com.br/musica-gospel-e-inserida-na-lei-de-incentivo-a-cultura-e-reconhecida-como-manifestacao-cultural_3376.html >. Acesso em: 19 jan. 2021.

por missionários escoceses na segunda metade do século XIX.[7] Inúmeros são, em cidades e até mesmo nas áreas rurais brasileiras, os monumentos e praças que homenageiam a Bíblia ou outras representações cristãs, além das já tão corriqueiras referências a apóstolos, discípulos ou santos do panteão cristão (sobretudo católico), inclusive na toponímia oficial. Oficialmente, jura-se "em nome de deus" nas posses de funcionários públicos de alto escalão, assim como de Presidentes da República, governadores, prefeitos, deputados, senadores e vereadores, dentre outros, e todas as cédula da divisa nacional, o real, ostentam a frase "deus seja louvado".

O primeiro PL da atual legislatura não foi aquele por acaso, já que parece nitidamente se inserir no âmbito de um determinado projeto de nação – confuso e desengonçado, mas bem estruturado econômica e politicamente – com sólidas articulações transnacionais. Também não foi o PL proposto por um deputado qualquer da base governista, mas um pastor e sargento, numa clara demonstração simbólica (mas, não somente) de que se estava reforçando, a partir daquele momento, a legitimidade de um eleição reconhecida como democraticamente válida e a consolidação do poder político das igrejas cristãs e dos militares.

Sendo assim, nada melhor do que inaugurar a atual legislatura sacralizando politicamente o livro de leis que, segundo os novos (?) membros do governo, estaria, desse modo, até mesmo acima da Constituição Federal: a bíblia. Inaugurava-se, com isso, não somente a nova legislatura do Congresso Nacional, mas também o governo de um Presidente da República de extrema-direita, cristão e ex-militar, que se reconhece como ultraconservador.

O resultado dessas eleições não teria sido esse se não fosse o generoso apoio do eleitorado cristão, sobretudo evangélico ou neopentecostal, em grande parte influenciado por igrejas e lideranças religiosas que, intensamente ancoradas nas obscuras profundezas econômicas e financeiras do país, já vinham lançando, cuidadosamente e sempre com muito êxito, desde a década de 1980, as suas grossas amarras no cais político nacional.[8] O cais político é o atual caos social, instaurado com a solidificação paulatina do aparelhamento competente dos mais

7 Cf.: < https://leismunicipais.com.br/a/pa/b/belem/lei-ordinaria/2020/961/9610/lei-ordinaria-n-9610-2020-reconhece-como-patrimonio-cultural-de-natureza-imaterial-do-municipio-de-belem-a-ebd-escola-biblica-dominical-e-da-outras-providencias >. Cf.: < https://agenciapara.com.br/noticia/16101/ >. Acesso em: 19 jan. 2021.

8 Basta cruzar os dados das pesquisas de opinião pública sobre o desempenho do governo federal (como as realizadas por Datafolha ou XP/Ipespe) com os dados sobre a proporção de evangélicos no País e nos estados (como os do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para confirmar a importância do eleitorado evangélico na base do atual governo.

diversos órgãos, setores, postos estratégicos e instituições do Estado nacional (em seus três poderes) por religiosos e militares, (quase) sempre incompetentes para as funções que ocupam.[9] A prova do êxito desse tipo de aparelhamento está, por exemplo, na escolha, para o principal Ministério responsável pela implementação (e fiscalização moral) da ideologia do governo, de uma pastora evangélica com vasta experiência de atuação em pautas conservadoras, tais como a promoção do "Programa Escola sem Partido" e a criminalização do aborto, contra a mudança da legislação sobre substâncias psicoativas, contra a teoria da evolução de Darwin, contra o casamento homoafetivo e a adoção por pessoas do mesmo sexo/gênero e a chamada "ideologia de gênero", anti-feminista, instigadora do movimento anti-vacina em tempos de pandemia de COVID-19, além de ironizar a importância da fidelidade aos fatos quando mentiu sobre um título de seu currículo (fato, por sinal, que se repete com muita constância entre os membros de um governo assustadoramente marcado pelo negacionismo científico).

Com esse tipo de aparelhamento, não é difícil entender a importância que certas personalidades políticas – antes de tudo, religiosas – dão ao registro de certas práticas como patrimônios culturais: ao tornar a bíblia ou a música gospel patrimônio imaterial, permite-se que os eventos associados possam receber financiamentos de empresas e corporações por meio de mecanismos de incentivos fiscais.[10] Até a política externa brasileira vem apresentando nítidos sinais desse aparelhamento: por exemplo, igrejas evangélicas brasileiras presentes no continente africano têm se servindo da nova postura do Ministério das Relações Exteriores para pautar os acordos de cooperação e avançar em suas pautas conservadoras naquele continente, com o apoio de parcelas do setor econômico de lá e de cá e da esfera política de lá – não sem conflitos locais.[11] Assim, o governo – em todas as suas instâncias – e o Estado – em toda a sua instrumentalidade

9 Enquanto este texto estava sendo escrito, o Presidente da República dizia, em entrevista, que uma das principais mudanças ocorridas no País desde que assumiu o poder executivo é que agora há um Presidente que "acredita em Deus" e "respeita seus militares". Ver: <https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/sob-cr%c3%adticas-bolsonaro-invoca-lealdade-das-for%c3%a7as-armadas-em-discurso-na-aeron%c3%a1utica/ar-BB1cVG8J?ocid=mailsignout&li=AAggXC1 >. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

10 Sobre as dívidas e o benefícios das igrejas, ver: < https://brasil.elpais.com/brasil/2019-12-26/igrejas-devem-mais-de-460-milhoes-de-reais-ao-governo.html >, < https://www.agazeta.com.br/economia/bolsonaro-quer-subsidiar-conta-de-luz-de-igrejas-0120 > e < https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/05/01/para-evangelicos-beneficio-a-igrejas-e-artificio-de-bolsonaro-para-atrair-centrao.ghtml >. Acesso em 21 de janeiro de 2021.

11 Ver: < https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50845597 > e < https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50566599 >. Acesso em 21 de janeiro de 2021.

– parecem se unir a uma certa expressão religiosa do cristianismo e a uma certa experiência (neo)liberal do capitalismo para remodelar a "modernidade à brasileira" ao ungir, com o óleo do fundamentalismo, o projeto de nação com ambições transnacionais.[12]

Sugiro aqui que pensemos esse projeto de nação não como totalmente novo, instituído ex-nihilo pelo governo de extrema-direita religioso e militar, mas em grande parte como a continuação de algo historicamente mais enraizado. Segue os preceitos da governamentalidade dos Estados nacionais que se universalizaram pelo mundo nos últimos dois séculos (de modos bastante particulares, claro) e, como consequência, segue também os princípios filosóficos modernos, de inspiração euro-norte-americana, das Constituições Políticas desses Estados nacionais que firmam as moralidades vigentes, inclusive com referências religiosas cristãs. É assim que, por exemplo, ao estabelecer os valores para uma "sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos", a Constituição Federal brasileira de 1988 foi promulgada "sob a proteção de Deus", de acordo com o que se lê em seu Preâmbulo, embora se afirme, nem sempre com a devida firmeza, que o Estado seja laico, neutro e leigo, como se deduz dos Artigos 5º e 19. [13] Ora, prega-se a laicidade do Estado, mas a governamentalidade se sustenta historicamente em moralidades religiosas, discursividades médico-científicas e normatividades jurídico-morais modernas importadas que, no Brasil como em tantos outros países, instituem (e naturalizam e essencializam) a heteronormatividade, o dimorfismo sexual, o binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória, em detrimento da diversidade sexual e de gênero, como bases biopolíticas de sustentação das ideologias nacionais. A nível global, os dispositivos biopolíticos assim instituídos serviram para disciplinar os corpos em função da produção capitalista e da reprodução dos trabalhadores nas sociedades burguesas. Essas discursividades, sem deixarem de ser maquiadas pela moralidade religiosa e pastoral – embora, em teoria, se opusessem à teologia cristã –, contribuíram para a legitimação dos projetos expansionistas coloniais e imperialistas europeus e capitalistas

12 Fundamentalismo, pois nos últimos anos, percebe-se a intensificação de ataques a espaços religiosos não cristãos por todo o Brasil (principalmente, de religiões de matriz africana), assim como o surgimento de facções criminosas (inclusive, atuantes no tráfico de entorpecentes e nas milícias ilegais) que se auto-intitulam evangélicas e agem "em defesa" da moralidade religiosa ao proibirem as atividades de religiões de matriz africana em seus territórios de influência (ver: < https://extra.globo.com/casos-de-policia/traficantes-evangelicos-fecham-pacto-com-milicia-para-expandir-complexo-de-israel-24821015.html > e < https://www.cartacapital.com.br/sociedade/como-o-crime-organizado-tem-explorado-beneficios-concedidos-a-igrejas-para-operar-seus-negocios-ilegais/ >. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

13 Ver: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm >. Acesso em 19 de janeiro de 2021.

euro-norte-americanos ao longo dos séculos XIX e XX, imbuídos de uma declarada missão civilizatória e disciplinadora dos corpos sob os auspícios da governamentalidade biopolítica moderna (alguns desses termos serão definidos mais adiante).

Diante disso, sugiro às/aos leitoras/es, num primeiro momento, algumas questões sobre as relações entre modernidade, capitalismo, Estado e moralidades. Em seguida, convido a um passeio por conceitos e categorias que nos ajudem a entender a estranha promiscuidade das relações entre Estado e capitalismo que se sustentam em modos particulares de governamentalidades modernas baseadas em moralidades silenciadoras da diversidade sexual e de gênero. Enfim, após o passeio, talvez cheguemos a um cais ainda (mais) caótico, mas com a possibilidade de vislumbrar alternativas, utopias e heterotopias no horizonte (pelo menos, espero).

Questões para respostas

Antes de prosseguir, cabe um esclarecimento terminológico. Experiências da diversidade sexual e de gênero se referem às práticas e identidades sexuais e/ou de gênero e suas múltiplas dinâmicas sociais e culturais (às vezes será usado o termo "expressão" da diversidade sexual e de gênero para dar ênfase ao caráter eloquente e vivaz das práticas e identidades). Por sexualidade não normativa designam-se as experiências da diversidade sexual e de gênero consideradas localmente como não correspondendo às expectativas sociais, morais e, às vezes, jurídicas estabelecidas e, portanto, passíveis de alguma forma de regulação.

Enfim, sexualidade alternativa diz respeito às experiências "outras" em relação às normativas, mas não necessariamente passíveis de enquadramento. Homossexualidade (assim como os termos lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, transgêneres, intersexuais, etc) é o termo "moderno" médico-científico mais usado pelas instâncias internacionais (algumas organizações não-governamentais, Organização das Nações Unidas, etc), também amplamente usado por governantes e ativistas. Prefere-se diversidade sexual e de gênero a dissidência, por se acreditar que a diversidade engloba tanto as experiências e expressões dissidentes, quanto aquelas normativas. Acredita-se também que o uso de diversidade no singular engloba o conjunto de todas as formas, experiências e expressões (logo, não seria necessário aqui usar "diversidades").

Como as relações entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades contribuem para a determinação de coesões morais que estão na base das ordens sociais globalmente predominantes?

Que impactos globais e locais têm as coesões morais e as ordens sociais consequentes sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero? Por meio de que mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos se fez hegemônica a ideologia segundo a qual o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória são "naturais", ocultando-se, assim, a realidade histórica da diversidade sexual e de gênero pelo mundo afora? De que modo a razão médico-científica e a normatividade jurídico-moral modernas de inspiração euro-norte-americana se associam a certas moralidades religiosas (em particular, dos grandes complexos religiosos monoteístas caracterizados pelo cristianismo, o judaísmo e o islamismo) para nutrir aqueles mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos e, assim, sustentar a legitimidade dos modelos de governamentalidade biopolítica dos Estados nacionais e do capitalismo transnacional na contemporaneidade?

Que teorias sociais e políticas ou, mais precisamente, antropológicas, surgidas fora dos centros hegemônicos do pensamento (ou naquilo que se convencionou chamar de Sul Global), em conjunto com algumas teorias difundidas a partir desses centros hegemônicos, podem contribuir para a compreensão das relações entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades, configurando-se, assim, como epistemologias, metodologias e ontologias científicas "outras", mais apropriadas para dar conta da geopolítica fortemente marcada por aqueles mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos transnacionais que, de modo necropolítico, ocultam globalmente a diversidade sexual e de gênero (ou as sexualidades não normativas)? Que alternativas por um mundo mais justo e feliz tais teorias, epistemologias, metodologias e ontologias científicas nos ajudariam a vislumbrar, no que diz respeito às expressões da diversidade sexual e de gênero, num futuro que, a meu ver, já começou?[14] Não é possível responder satisfatoriamente às questões acima no âmbito desse artigo, nem é esse o meu intuito. Trata-se de apresentar um pequeno esboço ensaístico produzido a partir das experiências etnográficas oriundas da pesquisa multissituada que venho realizando há alguns anos,[15] na

14 Para os objetivos deste artigo, considera-se o Norte Global como o conjunto de países globalizadores em suas ações de perpetuação do colonialismo e do imperialismo, por meio do capitalismo, enquanto o Sul Global é formado por países e regiões que reagem, de alguma forma, às imposições do Norte Global, às vezes produzindo criativamente formas políticas particulares e pautando alternativas globais contra o universalismo. Ver, a esse sujeito, Ballestrin (2017), Castro-Gómez (2019) e Santos (2007).

15 Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de produtividade que viabiliza a pesquisa.

esperança de instigar as reflexões sobre as consequências das relações complexas, multifacetadas e obscuras entre modernidade, capitalismo, Estados nacionais e moralidades e seus mecanismos, dispositivos, tecnologias, instrumentos, estratégias e símbolos de ocultamento das expressões da diversidade sexual e de gênero.

Críticas, reflexivas e emancipadoras

De fundamental relevância são as bases críticas proporcionadas pelas teorias sociais e políticas latino-americanas em particular e, mais geralmente, das "antropologias do sul" e do estudos pós-coloniais (latino-americano, africano e indiano, mas não somente), para a produção de reflexões que ajudem a dar conta das perguntas elencadas acima.

Para Quijano (2000), a matriz colonial de poder se impõe com o colonialismo e o processo de colonização europeu e perdura até os dias de hoje, sob a forma da colonialidade do poder, por meio do controle dos quatro domínios básicos da existência humana: o controle do trabalho, gerenciado pela economia (âmbito da apropriação das terras e dos recursos naturais, da acumulação de capital, etc); o controle da autoridade coletiva (que diz respeito às formas de governo, à influência das igrejas cristãs, ao militarismo e à corrida armamentista, à formação dos Estados modernos e dos nacionalismos, ao direito e às relações internacionais, etc); o controle do sexo, ou seja, do gênero e da sexualidade (com a imposição e a naturalização da heteronormatividade, do modelo de família cristã como célula básica da vida social, etc); e enfim, o controle do conhecimento e da subjetividade, performando as colonialidades do saber e do ser (seara das instituições e currículos escolares, das "verdades" sobre o mundo, etc). Embora os elementos e as relações dessa matriz já existissem antes da colonização europeia, o colonialismo e o imperialismo os sistematizaram e os impuseram ao mundo não europeu através expansionismo europeu, principalmente com o apoio, segundo Mignolo (2008), do patriarcado (que regularia as relações sociais de gênero e as preferências sexuais com relação à autoridade, à economia e ao conhecimento) e do racismo (que regularia as classificações da diversidade humana com base no "sangue" e na "cor da pele"). A modernidade seria a fusão das experiências da colonialidade e do colonialismo/imperialismo com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada.

Discutindo a invenção do que chamou de "paradigma sexual binário", Lugones (2008) afirma que o dimorfismo sexual (e o binarismo de gênero e a heteronormatividade, eu acrescentaria) representaria o "lado visível" de uma espécie de sistema moderno-colonial de gênero constituído

(e logo, naturalizado e essencializado) no âmbito da matriz colonial de poder, ao passo que, às margens do sistema, se encontra em estado de violência o "lado oculto", aquele representado por todas as situações não binárias e fluidas – das sexualidades alternativas, por exemplo – que caracterizam a diversidade sexual e de gênero. A autora analisa a intersexualidade para demonstrar, a nível global, o quanto o gênero antecede o biológico na determinação desse sistema: historicamente, o capitalismo eurocentrado reconheceu o binarismo sexual somente para homens e mulheres brancos/as e burgueses/as, já que os/as colonizados/as (indígenas das Américas, africanas/os, asiáticas/os etc) eram tratadas/os muitas vezes como aberrações, até mesmo não binárias, que precisariam ser corrigidos/as pela "civilização", assim como as pessoas intersexuais em geral. Desse modo, "[...] as correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o "gênero" antecede os traços "biológicos" e os preenche de significado."[16] (2008: 31). Ora, a intersexualidade não é, pois, universalmente objeto de "correção" (basta ver a literatura antropológica sobre o assunto), pois isso aconteceria somente no contexto específico do sistema moderno-colonial de gênero que se aprimorou na Europa e se expandiu com a colonização a partir do século XVI e a conseguinte imposição teleológica do binarismo – ou melhor, daquele binarismo essencial definido na Europa de então.

No contexto africano pós-colonial, Oyěwùmí (1997) denuncia a naturalização da subordinação universal das mulheres e a essencialização do patriarcalismo supostamente primordial da África como efeitos da colonização – já que nem mesmo o gênero, segundo a autora, teria existido em alguns contextos do continente africano antes da colonização europeia. Oyěwùmí, analisando a realidade nigeriana, afiança que a colonização cristã/europeia (outras/os acrescentariam a colonização islâmica/árabe) teria imposto, de um lado, a hierarquia racial com a consequente inferiorização das/os africanas/os e, de outro, a hierarquia de gênero com a inferiorização das mulheres – e o ocultamento da diversidade sexual. Assim, as mulheres teriam perdido seus tradicionais papeis de liderança política, a propriedade da terra e outros importantes espaços econômicos, enquanto os homens tornar-se-iam os detentores do espaço público, o que teria desembocado na incorporação ao sistema moderno-colonial de gênero sem grandes dificuldades por parte dos homens africanos, já que seus poderes aumentariam consideravelmente. Amadiume (1997), por sua vez, confirma essa perspectiva, ao tratar da maneira como as mulheres

16 Tradução livre do espanhol: "Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el "género" antecede los rasgos "biológicos" y los llena de significado."

de uma determinada região rural da Nigéria tiveram seu status de poder transformado pelo colonialismo e pelas religiões (cristã e islâmica) e mantido no período pós-colonial pelo sistema educacional. A autora sugere que as mulheres terceiro-mundistas deveriam desafiar politicamente os governos, denunciando os arbitrários culturais e históricos que sustentam os sistemas patriarcais e os Estados nacionais para resgatar o poder que tinham antes da colonização, agora sobre novas bases.

Algo parecido, sobre as mudanças nas relações de gênero e o incremento dos privilégios masculinos no contexto da persistência do sistema moderno-colonial de gênero é observado também entre povos indígenas da América do Sul por Paredes (2014) – que alertou para o "entronque patriarcal" ou as formas patriarcais de opressão existentes antes da colonização e que se juntaram àquelas impostas pelos colonizadores – e Segato (2013) – que propôs a necessidade de se diferenciar a realidade da "dualidade" de gênero complementar das sociedades indígenas em relação à imposição colonial do "binarismo" opressor.[17] Paredes e Segato, contrariamente a Oyěwùmí e Lugones, não negam a existência de algo como o gênero no período pré-colonial. Segundo Segato (2013), evidências históricas e relatos etnográficos (como o seu próprio) identificam que havia uma organização patriarcal em sociedades indígenas e afro-americanas que ela qualifica como de "baixa intensidade", quando contrastada com a organização patriarcal que passa a se impor com a colonização, de "alta intensidade". Resistindo à "alta intensidade", surgem movimentos liderados por mulheres brancas, burguesas e ocidentais reivindicando a "equidade de gênero" e/ou a "igualdade de gênero", o que, segundo Paredes (2014), esvazia o potencial político do conceito de gênero, assim como acontecia com o conceito de classe: nas organizações patriarcais de "baixa intensidade", trata-se não de ver homens e mulheres como iguais ou diferentes (como nos feminismos ocidentais), mas de pensa-los em relação à comunidade (no sentido da complementaridade e da reciprocidade entre os/as/es componentes); assim, não se trata de ser homens, mulheres ou outras possibilidades, mas pessoas que formam, juntas, uma comunidade.

Paredes (2014) e Segato (2013) não propõem, com isso, a volta a uma suposta tradição pré-colonial, já que essa tradição também era marcada pela desigualdade. Conservar o gênero na ideia de "equidade" ou na de "igualdade" – valores modernos europeus – não ajudaria a superar a opressão, segundo as autoras, pois as estruturas de poder – modernas e

17 Tlostanova (2008) também chega a conclusões semelhantes ao analisar o contexto das ex-colônias soviéticas e/ou russas da Ásia Central.

europeias – seriam mantidas. Ao contrário, propõem que se transcenda o gênero, tal como formulado e difundido pela modernidade no pacote da matriz colonial de poder: "[o] que se quer com o feminismo [comunitário] é não ser mais feminina, nem masculino",[18] avança Paredes (2014).

Ou seja, seria necessário a transcendência, do mesmo modo, da heteronormatividade, como sugerido nitidamente na perspectiva queer e, em particular, nas suas versões brasileiras (Fernandes & Gontijo, 2016; Gontijo & Schaan, 2017; Pelúcio, 2014; Pereira, 2015). A partir de Curiel (2011) – e também Wittig (2006) –, penso que a heteronormatividade funcionaria como um regime politicamente definido, cuja ideologia repousaria precisamente na naturalização de "uma" diferença sexual: o gênero, tal qual elaborado na modernidade euro-norte-americana, naturalizaria a diferença sexual, colocando, logo, a natureza como causa da diferença. A ideologia assim constituída enquanto heteronormatividade ocultaria o que aconteceria de fato nos planos econômico e político que se legitimam através dessa ideologia. Indo além do que foi proposto por Curiel (2011), nesse sentido, seria a opressão que criaria o sexo, o gênero e, por tabela, a heteronormatividade, não o contrário, donde a necessidade de romper com essa ideologia como uma das marcas da modernidade euro-norte-americana. A ruptura seria possível no contexto das modernidades "outras", como as latino-americanas, por exemplo, como avançado por Cusicanqui (2010) ou Gargallo (2014), ou ainda, complementarmente, no contexto de uma teoria crítica da democracia radical e do republicanismo, como indicado por Castro-Gómez (2019). Para Gargallo (2014), não se deve confundir "Modernidade" com "modernidade emancipada". A primeira é plural – Cusicanqui (2010) chama a atenção para a modernidade dos povos indígenas, por exemplo. Já a modernidade emancipada, por sua vez, caracterizar-se-ia pelo fato de que houve a emancipação do indivíduo em relação ao coletivo, na passagem da Europa medieval para o Iluminismo, "um" indivíduo construído como proprietário, chefe de uma família nuclear na qual os trabalhadores não remunerados são as mulheres, que também não são sujeitos de direitos; a modernidade emancipada seria a projeção dos ideais produzidos pelas classes proprietárias europeias sobre o resto do mundo que construiu, por exemplo, um sistema escolar voltado para a exclusão das experiências e conhecimentos que não pertenciam ao seu projeto – ideais que incluíam a produção intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica e artística que sustentava e justificava a exploração econômica

18 Tradução livre do espanhol: "Lo que se quiere desde el feminismo [comunitario] es ya no ser más ni femeninas ni masculinos."

dos povos do resto do mundo. Na América colonizada, as elites e classes médias reproduzem esses ideais, aplicando o colonialismo interno, como sugerido por González Casanova (2006) – uma modalidade das colonialidades do saber e do ser? –, sobre todas as outras formas de ser que não aquelas baseadas na "modernidade emancipada", em prol das ideias vagas e individualistas de "progresso" e "desenvolvimento" – e também de "igualdade" e "equidade". É aqui que, a meu ver, se entende a negação da diversidade sexual e de gênero e a instauração da suposta naturalidade do binarismo de gênero e do dimorfismo sexual, ou seja, a heteronormatividade, e as moralidades subjacentes (ainda fortemente ancoradas numa certa interpretação do cristianismo). Para Gargallo (2014), a Modernidade, apesar da dominação do modelo da "modernidade emancipada", inclui momentos, espaços e geografias que não são redutíveis a uma experiência histórica única, nem a um universo epistêmico único, pois a Modernidade seria precisamente um conjunto de modernidades. Não se trata de forjar um passado glorioso para o qual devemos voltar, nem de se incorporar acriticamente ao presente moderno do sistema-mundo global, mas sim, de propor algo alternativo a partir da reflexão sobre os *topos* e *locus* de opressão do passado e do presente, visando um futuro melhor, segundo Gargallo (2014)... Seria isso a utopia cosmopolita e a heterotopia de Santos (2002), contra os fundamentalismos eurocêntricos e também contra os fundamentalismos terceiro-mundistas, dos quais tratou Grosfoguel (2008)? Ou o republicanismo trans-moderno de Castro-Gómez (2019)? Vejamos a seguir o que seria o republicanismo trans-moderno e deixemos as utopias e alternativas heterotópicas contra os fundamentalismos para a última parte desse artigo.

Modernidade, modernidades e trans-modernidade

Castro-Gómez (2019) propõe complementar o momento "negativo" da crítica que Foucault (2004a, 2004b) e pensadoras/es latino-americanas/os do "giro decolonial" fazem à modernidade com o momento "positivo" da política, como feito por filósofos pós-althusserianos, aproximando-se assim da teoria crítica da democracia radical e do republicanismo. Com isso, distancia-se do movimento modernidade/colonialidade do "giro decolonial" – que ele mesmo havia ajudado a estruturar – ao avançar na direção de uma perspectiva dialética e trans-moderna que parta da análise da modernidade enquanto "[...] o resultado do desdobramento de uma multiplicidade de racionalidades históricas diferentes que se cruzam o tempo todo gerando tensões e contradições [e não como algo monolítico]"

(Castro-Gómez, 2019: 180).[19] Ou seja, propõe uma perspectiva que promova a descolonização através do legado moderno – e não desde ou a partir da modernidade, como feito pelas formas de particularismos latino-americanos de uma vertente do pensamento oriundo do "giro decolonial" que caracteriza a modernidade em bloco como um projeto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida e depredador da natureza.

Ora, para o autor, o projeto do "giro decolonial" estaria abrindo mão dos recursos políticos e críticos oferecidos pela própria modernidade por acreditar que esses recursos seriam uma prolongação da lógica capitalista. O erro estaria precisamente em acreditar que a modernidade é um epifenômeno do capitalismo que representou o triunfo final dos ideais políticos da burguesia, o que, para ele, é desconhecer o fato de que, na realidade, a burguesia triunfou porque lutou contra os ideais políticos mais radicais da modernidade, ou seja, contra a ideia do "Estado de direito" que buscava evitar a tirania de qualquer instância em particular (inclusive, a tirania do mercado). Por esse erro de interpretação, segundo Castro-Gómez (2019), defensores do neofascismo e do neoliberalismo, assim como críticos da modernidade, de modos e em graus diferentes, acabam lutando do mesmo lado contra um inimigo comum – o Estado moderno de direito –, colocam-se contra o acesso igualitário real de todos os cidadãos a bens materiais e simbólico e, enfim, negam-se a possibilidade de construir instituições públicas que promovam o combate à desigualdade e à servidão.

Žižek (2009, 2016) tratou como uma antinomia da pós-política a falsa necessidade de se ter que escolher entre, de um lado, o modelo neoliberal que "cancela" as instituições republicanas ao mesmo tempo em que guarda uma aparência de liberdade em nome da lógica do mercado (e do "universalismo") e, de outro, um modelo neofascista que também as "cancela", mas sem nenhuma vergonha de fazê-lo em nome das hierarquias moderno-coloniais que sempre negaram a liberdade e a igualdade (e dos "particularismos"); entre os dois modelos, estariam as ruínas das esquerdas, que precisariam ser reerguidas. Castro-Gómez (2019) sugere uma posição que possa nos tirar da antinomia e nos oferecer uma alternativa política de oposição, pela via da defesa dos valores republicanos, um republicanismo que ultrapasse a modernidade eurocentrada. Para ele, é necessário que os povos e sujeitos explorados

19 Tradução livre do espanhol: "[...] el resultado del despliegue de una multiplicidad de racionalidades históricas diferentes que se cruzan todo el tiempo generando tensiones y contradicciones."

pela expansão moderno-colonial europeia se apropriem da universalidade abstrata do republicanismo moderno e a tornem concreta, por meio da luta política, num cenário agora trans-moderno. Ou seja, ao invés de abandonar os valores republicanos, tais como os valores de "igualdade" e "liberdade", como vem sendo feito, é preciso reativá-los em outros cenários ou sobre novas bases, o que pode ser visto como uma postura verdadeiramente descolonial.

A descolonização e a emancipação passariam, segundo Castro-Gómez (2019), pela luta contra o universalismo eurocêntrico, em nome de uma universalidade política que combata a desigualdade e a dominação. No multiculturalismo liberal, as lutas acontecem no seio das identidades e do marco que produz as desigualdades sociais, sem questionar esse marco. Seria preciso recorrer à "universalização dos interesses" (Žižek, 2009, 2016) para combater esse marco que organiza de forma desigual as sociedades: as lutas identitárias (de raça, classe, religião, gênero e orientação sexual) não poderiam ter como objetivo político a afirmação da identidade e se ver, ao mesmo tempo, como lutas progressistas, pois estariam deixando intacto o próprio sistema relacional de forças no qual se inscrevem as hierarquizações dessas particularidades, já que, como afirma Laclau (2011), as identidades são cristalizações temporárias dessas relações sistêmicas de poder.

Desse modo, a luta pela transformação da situação subalterna passaria pela transformação do sistema de relações de poder a partir do qual as comunidades identitárias são delimitadas como subalternas. Para Castro-Gómez (2019), ao se definir como totalmente alheia ou contrária à "cultura ocidental" por reconhecer que a sua própria "verdade" está nos valores diferenciais que a unificaram e a tornaram subalternas, essas comunidades identitárias estariam se encerrando sobre si mesmas e, por isso, negando a própria luta política em prol do essencialismo cultural, já que o que define a política é precisamente o reconhecimento de que, entre os adversários, há uma relação de antagonismo. Quando uma das partes nega, por qualquer razão, a existência dessa relação ao se colocar numa posição de "externalidade radical", segundo o autor, diante do sistema de relações antagônicas que fez de uns os colonizadores/superiores e de outros, os colonizados/inferiores, está-se negando a possiblidade de politização da situação: para que haja política, a externalidade só poder ser, logo, "relativa".

Por essa razão, Castro-Gómez acredita que a posição política descolonial de fato não é aquela que busca somente a "recuperação" da identidade cultural dos povos colonizados, já que foi a própria configuração

do sistema-mundo moderno-colonial que teria criado as identidades de cada um dos elementos que entrou nessa matriz de relações hierarquizadas: "[afirmar] a diferença retirando-a da rede de antagonismos que a torna possível somente para contemplá-la como um objeto puro e distante é que é uma representação colonial"[20] (Castro-Gómez, 2019: 69) e nada emancipatória. Junto com Žižek (2001), Castro-Gómez (2019) confirma que os poderes coloniais europeus irromperam violentamente sobre os mundos não europeus, destruindo o tecido cultural da sua experiência. Mas, para esses autores, a resistência política a essa irrupção colonial deve lançar mão precisamente da linguagem do colonizador, ao invés de procurar voltar à linguagem prévia à colonização.

Dever-se-ia, com efeito, radicalizar a universalidade – contra o universalismo – e universalizar o ponto de exclusão, e não negar a universalidade e voltar aos particularismos da situação pré-colonial como uma espécie de origem pura de uma identidade cultural perdida. Trata-se de se apropriar da universalidade da modernidade euro-norte-americana imposta de modo abstrato para construir, agora sim, uma universalidade verdadeiramente concreta e plural. A universalidade só se torna efetiva quando é apropriada por aquelas/es que dela foram deixados de fora, donde a necessidade de se realizar a luta pela descolonização por meio da universalização de interesses, segundo esses autores. A melhor forma de combater o colonialismo e o eurocentrismo seria, então, não o encerramento sobre os particularismos culturais e a negação da universalidade, mas, ao contrário, a luta pela afirmação da universalidade concreta e por sua realização, que se constrói por meio da particularidade (Grosfoguel, 2008; Laclau, 2011).

Em todas as sociedades, haveria sujeitos que não se encaixam no ordenamento que a sociedade em questão considera como sendo útil, normal, funcional ou desejável, aqueles cuja voz não é validada e também aqueles que vivem na "zona do não ser", segundo Fanon (1952), ou na "exterioridade", segundo Dussel (2015), aqueles que, como sugeriram Das e Poole (2004), habitam as margens do Estado e, precisamente em razão do antagonismo, permitem que o Estado se imponha como legítimo detentor do poder de legitimar. As discursividades médico-científicas e jurídico-morais e as moralidades religiosas estariam na base de legitimação e de naturalização desse ordenamento (a governamentalidade biopolítica moderna e liberal).

20 Tradução livre do espanhol: "[...] la diferencia pero sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es cosa que una representación colonial."

O momento de realização da política é precisamente aquele em que esses sujeitos questionam o ordenamento social que os marginaliza, silencia ou oculta. Não questionam somente a marginalização, o silenciamento e a ocultação, mas o próprio ordenamento que gerou a marginalização. Ou seja, não se trata de reivindicar a "inclusão", mas sim, a ruptura com a ordem normativa estabelecida e, ao fazê-lo, combate-se em prol de todos os sujeitos daquela sociedade contra a própria ordem hegemônica. Isso seria o agir de forma concreta, de que trata Castro-Gómez (2019), ou a "diversalidade anticapitalista descolonial universal radical", de que trata Grosfoguel (2008), não somente baseando-se em abstrações, como as que afirmam que todos os homens são racionais, livres e iguais – princípios estes das declarações modernas de direitos humanos.

Ao agir como qualquer outro humano, esses sujeitos estão não somente reivindicando o seu direito de existir como são, mas principalmente, o direito de ser humanos, como quaisquer outras/os/es humanas/os/es. Estamos aqui bem no âmago do universal: não se trata de um discurso que coloca ênfase na diferença, mas na desigualdade e, assim fazendo, acaba por servir para todas/os/es as/os/es que são tratadas/os/es de forma desigual e não somente para o coletivo particular de pertencimento identitário daqueles sujeitos. Por essa razão, uma política realmente emancipadora não é aquela que luta pelo reconhecimento das formas particulares, mas aquela que propõe alternativas para combater o marco que organiza de forma desigual a vida social.

Castro-Gómez (2019) retoma a noção de transmodernidade de Dussel (2015) para refletir sobre uma alternativa emancipadora, republicana. O "giro decolonial" prega que o colonialismo é a essência da modernidade e que, assim, é preciso lutar contra a modernidade, caracterizada, então, pelo genocídio dos povos originários, o epistemicídio e a destruição cultural, para exterminar o colonialismo. Esse luta passaria pela valorização das epistemologias sobreviventes dos povos originários que não foram completamente cooptados pela modernidade, pois ali encontrar-se-iam as sementes de "mundos-outros" e "epistemes-outras". Para Dussel, no entanto, seria preciso ser transmoderno, não anti-moderno, já que a modernidade é um fenômeno irreversível, do qual nenhuma cultura poderia, nos dias de hoje, escapar: a hegemonia cultural promovida pela modernidade acabou, de fato, fazendo com que muitas manifestações culturais pelo mundo afora se transformassem em função das imposições modernas (algumas podem ter desaparecido, mas outras muitas se transformaram). O que Dussel chama de transmodernidade é justamente esse literal atravessamento da modernidade pelas diferentes culturas então subalternizadas, esses

"outros" silenciados e ocultados pela modernização hegemônica euro-norte-americana. A transmodernidade seria, dessa forma, para Castro-Gómez (2019), a negação da negação, "[...] a assimilação criativa e emancipadora da modernidade do ponto de vista das histórias locais [...]", ou seja, "[...] uma modernidade vivida desde a exterioridade relativa que nega sua forma ocidentalista e eurocentrada. Uma modernidade, por fim, descolonizada." (2019: 85).[21] Trata-se, logo, de um projeto político, econômico, social e cultural que prevê, não o retorno aos valores anteriores à colonização, mas uma problematização que, de um lado, interpreta a modernidade eurocentrada localmente a partir das histórias negadas pela modernidade, e de outro lado, ao mesmo tempo, as próprias culturas subalternizadas se reinterpretam, já transformadas pela história eurocentrada.

Quatro instituições oriundas da modernidade precisariam ser inseridas, segundo Castro-Gómez (2019) e Grofoguel (2008), nesse cenário para que se realize, de fato, o potencial alternativo da transmodernidade: a ciência, o Estado de direito, a democracia e a crítica. O real "giro decolonial" estaria na transmodernização dessas instituições. Pensar a ciência em conjunto com os saberes locais, em particular aqueles relativos aos medicamentos, incentivando um diálogo de saberes, e não rechaçar em bloco a medicina ocidental por considera-la como imperialista, por exemplo.

Queiramos ou não, o marco básico da política continua sendo o Estado de direito, donde a necessidade de reformulá-lo, como ocorreu na Bolívia (e no Equador), onde o Estado de direito não desapareceu, mas integrou diferentes formas de autoridade e governo comunitários, gerando um constitucionalismo de um novo tipo. A democracia diz respeito a um imaginário político baseado na "igualdade" e na "liberdade" como valores universais (que nunca foram realmente implementados); deve-se, pois, pensar a democracia como o rechaço de todas as formas de hierarquias de poder que organizam de forma desigual as sociedades. Quanto à crítica, refere-se ao exercício da problematização, da desnaturalização daquilo que é tido como dado, a dessencialização das certezas inquestionáveis, o questionamento do sentido único e do senso comum através da arte, do debate de ideias, da filosofia, etc. Em síntese, transmodernizar o republicanismo passa pela ação contra aqueles que Castro-Gómez (2019) define como os "canalhas de direita" (neoliberais e neofascistas, que, em nome da democracia, pretendem cancelá-la) e pelo esclarecimento

21 Tradução livre do espanhol: "[…] la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. […] una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que niega su forma occidentalista y eurocentrada. Una modernidad, en últimas, descolonizada."

dos "tontos de esquerda" (que tentam combater a situação do avanço neoliberal e neofascista, mas por meios que negam a política).

Como visto acima, o caminho proposta por Castro-Gómez leva à reativação do antagonismo político. Sem as instituições republicanas, os "tontos" ficariam perdidos e acabariam nas mesmas trincheiras onde se encontram os "canalhas". Para transcender o republicanismo moderno, é preciso que os "deixados por conta" por causa do processo de expansão moderno-colonial europeu, os subalternizados, se apropriem da universalidade abstrata do republicanismo e a tornem concreta num cenário transmoderno.

Seria esse o caminho para o questionamento dos arbitrários culturais sobre os quais se assentam o binarismo de gênero, o dimorfismo sexual e a heteronormatividade? Considerando-se as observações de Balibar (2010) e Prado (2018) sobre a centralidade do (mono)teísmo e, sobretudo, do cristianismo na formação das moralidades modernas que legitimaram a expansão colonial e ainda legitimam as múltiplas modalidades da colonialidade, em associação com as discursividades médico-científicas e jurídico-morais modernas euro-norte-americanas, sugiro que o caminho para o questionamento da naturalização e da essencialização das "zonas do não ser", da "exterioridade" e das "margens" poderia passar pelo (re) avivamento de novas utopias cosmopolitas (Santos, 2002) por meio das alternativas heterotópicas, a partir da ideia de heterotopia de Foucault (2013) e de Santos (2002), cuja base política poderia ser o republicanismo transmoderno de Castro-Gómez (2019).

Utopias cosmopolitas e alternativas heterotópicas

(Re)Avivar as utopias por um mundo mais solidário e comunitário é o que sugerem Mandujano (2012) e Santos (2002). Não se trata da "utopia conservadora", aquela que baseia sua prática na conservação do status quo, na lógica do mercado e nos princípios (neo)liberais. Trata-se da "utopia como heterotopia", com enfoque na emancipação e na participação através das pautas da comunidade e da solidariedade: "[e]nquanto a utopia conservadora tem como princípio a regulação e o retorno aos valores da liberdade moderna, a heterotopia se funda na oposição e na construção da alternativa do sentido comum. Em outras palavras: emancipação como origem e efeito." (Mandujano, 2012: 162).[22]

22 Tradução livre do espanhol: "Mientras que la utopía conservadora toma como principio la regulación y el regreso a los valores de la libertad moderna, la heterotopía se funda en la oposición y en la construcción de la alternativa a través del sentido común. En otras palabras: la emancipación como origen y efecto."

Santos (2002) define a utopia não como uma utopia comum, uma "ortotopia", mas como uma "heterotopia": "[e]m vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso. Partir da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem." (Santos, 2002: 333) Com isso, Santos objetiva "[...] experienciar a fronteira da sociabilidade enquanto forma de sociabilidade" (2002: 333) e, assim, propor que se pense nos modos alternativos de conhecimento que geram práticas sociais alternativas para se inventar uma subjetividade pelo topos de um "conhecimento prudente para uma vida decente" (Santos, 2004) contra a situação colonial persistente e a modernidade euro-norte-americana hegemônica no âmbito do "pensamento abissal" (Santos, 2007).

Foucault, por sua vez, afirmou que cada corpo "[...] é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob o outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo. [...]. Meu corpo, topia implacável." (2013: 7). Estando condenados aos nossos próprios corpos, eis que "[...] é contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopias" (2013: 8), já que a utopia "[...] é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo sem corpo [...], a utopia de um corpo incorporal." (2013: 8) Mas, Foucault alerta, "[...] há também uma utopia que é feita para apagar os corpos. Essa utopia é o país dos mortos [...]" (2013: 8) e a mais pujante "[...] dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo, nos é fornecida, desde os confins da história ocidental, pelo grande mito da alma." (2013: 9)

Assim, se "[o] corpo humano é o ator principal de todas as utopias" (Foucault, 2013: 12), não é difícil entender as investidas governamentais para a definição de uma utopia nacional de corpos saudáveis e de boas almas, ou seja, a produção de um regime de verdade que naturalize o dimorfismo sexual, o binarismo de gênero e a heteronormatividade como efeitos incontestes de uma forma de biopoder sobre a qual se assenta a "utopia conservadora" (Mandujano, 2012; Santos, 2002) ao estipular as suas coesões morais e ordens sociais. As heterotopias, para Foucault, seriam "[...] lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los" (2013: 20), ou seja, contraespaços "[...] de contestação dos outros espaços" (2013: 28). Estendendo o sentido do conceito de heterotopias, para além de Santos (2002) e Foucault (2013), proponho considera-las, despregando-as dos lugares e espaços, como ações, símbolos, pensamentos e sensações que compõem paisagens sociais. As paisagens heterotópicas seriam, nessa minha proposta, "[...] conjunto[s] variado[s] de elementos relacionados" (Ingold, 2000: 195) que remetem à formação de biografias individuais através da memória

e das experiências cotidianas e que são compartilhados socialmente (Tilley, 1994) para fazer face às "utopias conservadoras" hegemônicas, seus sistemas de dominação e suas consequentes distopias. As paisagens heterotópicas parecem se multiplicar, como modalidades de resistência criativa, no seio mesmo das instâncias de produção e manutenção das "utopias conservadoras" e suas práticas de poder distópicas reinantes (de opressão, ocultamento seletivo, silenciamento e desumanização), ou seja, no âmago da corpopolítica, da biopolítica e da geopolítica – e seus desdobramentos necróticos – que definem as coesões morais, ordens sociais e as governamentalidades hegemônicas a nível individual, coletivo e transnacional na contemporaneidade.

Por governamentalidade, Foucault entende:

> "[...] o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, [tem] por forma maior de saber a economia política, [tem] por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...]. A tendência, o cabo de força que, no Ocidente, não parou de conduzir, desde há muito tempo, em direção à preeminência desse tipo de poder chamado de "governo" sobre todos os outros [...]." (Foucault, 2004a: 111-112)[23]

Dispositivo, por sua vez, seria, para o autor, o conjunto heterogêneo que engloba "[...] discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas" (1998: 244) que pode ter por função estratégica a produção de verdades com efeitos de poder sobre os corpos, as populações e os Estados, tornando-se assim biopolítico. A governamentalidade seria, logo, esse governo peculiar dos corpos, das populações e dos Estados marcado por dispositivos biopolíticos instituído pela modernidade ocidental – e eu acrescentaria que a governamentalidade é defendida como ideologia, com base, inclusive, em dispositivos religiosos.

---

23 Tradução livre do francês: "[...] l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]"; e "[...] la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le "gouvernement" sur tous les autres [...]."

Castro-Gómez (2019) resume a concepção heterárquica do poder de Foucault em três níveis: no primeiro, chamado de microfísico ou corpo-político, atuam tecnologias de disciplina dos corpos que tendem a produzir uma subjetividade autônoma; no segundo, mesofísico ou biopolítico, operam dispositivos de segurança internos que são a condição sine qua non para a instauração da governamentalidade do Estado moderno e do controle que ele exerce sobre a população num determinado território; e enfim, no terceiro, macrofísico ou geopolítico, funcionam os dispositivos de regulação supra-estatais ou externos voltados para favorecer a "livre concorrência" na apropriação dos recursos naturais e humanos do planeta. Desde o século XVIII, a biopolítica foi e ainda é responsável pelos discursos sobre a superioridade física, étnica e moral de certas populações em relação a outras, estabelecendo a racialização e a sexualização hierarquizadas como verdadeiras estratégias de guerra, segundo Foucault (2004a, 2004b), e o racismo e o sexismo como dispositivos a serviço da melhoria da saúde e da produtividade da população, o que requer a eliminação sistemática das populações consideradas biologicamente e moralmente inaptas.

A Igreja (cristã) dispensava as promessas de salvação e segurança através das técnicas de governo do poder pastoral até o desenvolvimento dos Estados modernos. A partir daí, a governamentalidade biopolítica passa a ressignificar a salvação e a segurança com a criação de dispositivos de segurança internos ("dispositivos de polícia") que permitem ao Estado exercer um controle racional sobre as epidemias, a fome, a guerra, o desemprego, a inflação e tudo o que possa ameaçar o bem-estar da população, além de criar dispositivos de segurança externa ("dispositivos diplomático-militares"), responsáveis por fazer aumentar o poder de cada Estado, uns em relação aos outros. Trata-se não mais de um sistema internacional baseado na supremacia de um Estado, ao qual todos os outros deveriam se submeter, mas de um sistema que deve tornar possível a concorrência entre os Estados sem que a segurança interna de cada um seja colocada em perigo (Foucault, 2004a, 2004b). É assim que, segundo Castro-Gómez (2019), a Europa se torna, não uma entidade geopolítica anterior às relações coloniais de poder, mas o produto dessas relações, ou seja, um desses dispositivos de segurança supra-estatal instituidor do que Wallerstein (2006) designou como o sistema-mundo moderno-colonial enquanto um regime de poder global.

Castro-Gómez (2019) mostra que foi a partir daí que Foucault pôde analisar o surgimento do liberalismo no final do século XVIII, não como uma ideologia política, mas como uma prática de governo das populações que buscava substituir o "controle" das populações pela "regulação" dos

Estados: a função do Estado deixava de ser a de controlar de forma policial a vida social, mas a de laisser-faire os indivíduos e que seus interesses se desenvolvessem a ponto de concorrerem entre si, o que, em último caso, beneficiaria o próprio Estado. Ou seja, tratava-se de regular a liberdade, não limitá-la. Nesse contexto, o colonialismo não se reduzia mais simplesmente à dominação territorial da Europa em relação a suas colônias, mas englobava também a dominação do mercado no que dizia respeito às relações e trocas econômicas no nível planetário. Desse modo, segundo Castro-Gómez (2019), as tecnologias de governo liberais e neoliberais contribuiriam, até a atualidade, para a desterritorialização do colonialismo, através da geopolítica, ao que eu acrescentaria que contribuiriam, logo, para a consolidação e a persistência das múltiplas formas de colonialismos internos, colonialidade e também de imperialidade (nas relações transnacionais), como apontado por Ballestrin (2017).

Castro-Gómez (2019) propõe que se chame toda essa análise do poder de heterárquica, por comparação às teorias hierárquicas a partir das quais vem-se pensando a colonialidade. Ou seja, contrariamente à ideia do sistema-mundo, por exemplo, de Wallerstein (2006), que instala o poder em um dos três níveis vistos acima (corpopolítico, biopolítico ou geopolítico) como estruturador dos demais níveis, fazendo com que o nível macro domine os níveis micro e meso, a visão heterárquica sugerida na análise foucaultiana do poder, ao contrário, permitiria pensar a vida social como um conjunto de agenciamentos ou de dispositivos que funcionam de acordo com lógicas distintas e que estão interconectadas de forma parcial, de forma rizomática.

A matriz colonial de poder, assim, de acordo com Castro-Gómez (2019), não poderia ser entendida unicamente através da determinação da relação entre trabalho e capital, mas deveria ser apreendida de forma complexa como um pacote de múltiplas formas de poder: a colonialidade do poder não se reduziria à dominação exercida pelas potências hegemônicas do sistema-mundo sobre os territórios periféricos (o que seria o "colonialismo"), mas estaria ligada aos dispositivos de controle das populações que funcionam no nível biopolítico e aos dispositivos disciplinares que atuam no nível corpopolítico. Não existiria "uma" colonialidade do poder, mas diversos dispositivos coloniais, cuja análise dependeria do grau de generalidade considerado (micro, meso ou macro). Para o autor, o problema da análise do sistema-mundo moderno-colonial em termos hierárquicos é que tende a conferir-lhe um poder totalizador, investindo-o de um caráter sagrado e, assim, desconsiderando-se as ações nos níveis dos e sobre os corpos, populações e Estados.

Balibar (1988) sugere que os Estados nacionais modernos são produtos da colonização, pois que todos foram colonizados ou colonizadores de alguma forma, ou os dois ao mesmo tempo. Esses Estados se universalizaram com o expansionismo europeu entre os séculos XVI e XX, baseando-se, como apontado por Quijano (2000) e Wallerstein (2006), na exploração – colonial, imperial e capitalista – de uma maioria por uma minoria, por meio do controle bio(necro)político dos corpos (Mbembe, 2018) através dos regimes de verdade instauradores da ideologia e da hierarquia raciais, do binarismo de gênero e da heteronormatividade, dentre outros dispositivos sustentados por e sustentadores das discursividades médico-científicas e jurídico-morais e das moralidades religiosas ocidentais. Desse modo, o Estado se relaciona com a sexualidade elaborando as tecnologias de poder/saber da governamentalidade que servirão para o controle da população e de seus corpos por meio de mecanismos de segurança e de coerção situados em um território (Foucault 2004a, 2004b).

Os Estados nacionais ocidentais serão considerados como "civilizados" por defenderem o ideal dos direitos humanos e as liberdades individuais e agenciarem até mesmo algumas formas identitárias baseadas nas experiências da diversidade sexual e de gênero, sempre em nome da verdade científica e da segurança jurídica (e também, até certo ponto, da moralidade religiosa). Por oposição, os Estados não ocidentais serão designados como "incivilizados" por manterem a população ou parte dela sob o jugo de mecanismos violentos de segurança para garantir a integridade soberana do território nacional, grande parte das vezes legitimando o uso da coerção em nome da religião e da tradição. Os primeiros são vistos como os portadores da felicidade universal, ao passo que os últimos são vistos como "outros", promotores do ódio; e assim se normaliza a branquitude heterossexual euro-norte-americana como expressão "natural" da civilização e dos "verdadeiros" valores humanos (Dabashi, 2011). Em ambos os casos, estamos diante de formas de governamentalidades biopolíticas herdadas da modernidade euro-norte-americana, embora as primeiras se vejam mais "evoluídas" (democráticas) por já terem sido como as segundas no passado (autoritárias), reproduzindo, ainda nos dias de hoje, uma modalidade estranha do darwinismo social.

A relação entre Estado e sexualidade mediada pelo controle social não seria exclusiva dos regimes políticos considerados pelos Estados ocidentais como opressores, mas estaria na base existencial de todos os Estados nacionais, inclusive ocidentais, sempre criadores de algum tipo de homo sexualis, assim como instituíram os "legítimos" homo œconomicus, homo politicus, homo religiosus, enfim, o homo nationalis... modernos

e ocidentais. Puri (2004), retomando as obras de pesquisadoras/es que analisaram a relação entre Estado e sexualidade, percebeu a recorrência do tema do controle efetuado pelo Estado sobre os mais diversos aspectos da vida privada, ao delimitar os contornos – variáveis – das ditas "sexualidades respeitáveis". Por se tratar de invenção ocidental, o conceito de identidade sexual, segundo Vanita (2002), ganhou o mundo através do expansionismo europeu com significados particulares a cada contexto cultural, em razão das configurações locais das relações de poder definidoras dos regimes de verdade, dispositivos biopolíticos e mecanismos institucionais e ideológicos de controle social dos corpos que determinam localmente o que é "normal" e o que é "abjeto" e que instituem e reforçam as desigualdades de gênero, classe, raça, etc – em breve, em razão das formas locais da colonialidade/imperialidade do poder/saber/ser (Ballestrín, 2017; Gontijo, 2018b, 2021).

Das e Poole (2004), tratando das relações que o Estado estabelece com as pessoas silenciadas e enquadradas, propõem uma etnografia das práticas, lugares e linguagens considerados como às margens do Estado nacional, ou seja, do modo como "[...] as práticas e as políticas da vida nessas áreas moldaram as práticas políticas, regulatórias e disciplinares que constituem, de alguma forma, aquilo que chamamos de 'Estado'."[24] (2004: 3). Para as autoras, essas pessoas foram definidas como "[...] excluídas das – ou opostas às – formas da racionalidade administrativa, da ordem política e da autoridade consignadas ao Estado."[25] (2004: 5). Assim, o Estado se apresenta como o locus da ordem e, por conseguinte, as suas margens seriam o lugar da desordem, sobre as quais recairia a força do uso legítimo da violência estatal (física e simbólica) com a finalidade de impor a ordem "cultural", controlar e domesticar o "estado de natureza" vigente ali.

Mas, segundo as pesquisadoras, nas margens, a ação do Estado pode ser predada pelos sujeitos e assim, usada a serviço da sua sobrevivência política e econômica, como se percebe, por exemplo, nas formas contra-culturais de questionamento do Estado e de negociação de existências alternativas e não normativas.

De acordo com as autoras, para o Estado, as populações "[...] podem [até] existir apenas como entidades a serem administradas [...], mas os habitantes dessas margens não são objetos inertes: formas de governança, relações sociais em torno de diferentes zonas de experiência e os gêneros culturais por meio dos quais a linguagem adquire vida geram formas de

24 Tradução livre do inglês: "[...] the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call 'state'."

25 Tradução livre do inglês: "[...]excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state."

engajamento [...]"[26] (2004: 27), ou seja, formas de questionamento do Estado, da suspeição e da dúvida e também formas de negociação de existências alternativas, como aquelas das sexualidades não normativas – em suas paisagens heterotópicas.

Para existir enquanto instrumento de governo, que promove a felicidade para alguns ao mesmo tempo em que tem o poder de limitá-la para outros, o Estado necessita uma base simbólica que acomode as suas práticas de poder de modo a não ser questionado, como visto acima, a saber, uma ideologia nacional que atribua sentidos às tecnologias de poder/saber e aos dispositivos biopolíticos estatais. É aí que vem entrando em cena o homonacionalismo ou a maneira como alguns Estados incorporam situacionalmente a defesa de certas expressões da diversidade sexual e de gênero ao seu aparato de nation-building. Puar (2007) adverte que o homonacionalismo de países norte-americanos e europeus, por exemplo, pode ser uma falácia ocidental elaborada por políticos dos grupos dominantes para fins de legitimação de suas pretensões expansionistas (com viés moralizador), como no momento da "guerra ao terrorismo" logo após o 11 de setembro de 2001, ao encamparem algumas reinvindicações identitárias homossexuais ou queer. Esses países desenvolveram, desse modo, uma política representacional hegemônica (nada participativa) como um forma de se mostrar mais "civilizados", guardiães dos "direitos humanos", em relação a países definidos, por conseguinte, como "incivilizados", aqueles que supostamente promoviam o terrorismo e não respeitavam os direitos humanos, ou seja, não respeitavam a diversidade sexual e de gênero. Mas ao fazê-lo, segundo Puar, oculta-se totalmente as tensões internas a cada país ocidental relacionadas aos modos múltiplos de se experimentar a diversidade sexual e de gênero localmente e não se percebe o tratamento diferenciado dado pelo Estado, através dos dispositivos biopolíticos, a essa multiplicidade, valorizando uma certa "sexualidade respeitável" em detrimento de todas as outras formas – as heterotópicas –, valorizando geralmente uma sexualidade normativa.

No Brasil, percebe-se que a experiência homossexual ora é tratada por instâncias estatais como digna de respeito – por exemplo, quando o Supremo Tribunal Federal reconhece a união civil entre pessoas do mesmo sexo/gênero como merecedora dos mesmos direitos outorgados ao casamento –, ora é tratada pelas mesmas ou outras instâncias estatais com

26 Tradução livre do inglês: "[...] may exist only as entities to be administered in the state imaginary, but the inhabitants of these margins are not inert objects: forms of governance, social relationships around different zones of experience, and the cultural genres within which language acquires life generate ways of engaging [...]."

desdém – por exemplo, quando se impede a divulgação em escolas, por motivos religiosos, de uma cartilha informativa sobre a diversidade sexual e de gênero e sobre os afetos entre pessoas do mesmo sexo/gênero. Para Puar (2007), em certos momentos o Estado pode se servir desse caráter respeitoso para internacionalmente ser reconhecido como "civilizado", de acordo com padrões modernos e ocidentais. Mas ao fazê-lo, o que está sendo transformado em exemplo nacional não condiz, de fato, com a diversidade da realidade local: geralmente, escondem-se as relações de poder internas que içaram certas práticas à condição de exemplares, em detrimento daquelas que foram então voluntariamente mantidas ocultas, silenciadas ou enquadradas. E assim se reproduz o homonacionalismo, como um desdobramento da geopolítica global, baseado nos valores brancos, masculinos, consumistas, cristãos, urbanos, elitistas, imperialistas euro-norte-americanos e... até mesmo queer.

À guisa de perspectivas

O Estado pode desocultar e legitimar como "sexualidades saudáveis" e identidades correlatas somente aquelas representativas do mundo moderno ocidental, geralmente modeladas pela urbanidade, a branquitude e a heteronormatividade, e por conseguinte, manter na invisibilidade todas as outras formas alternativas. É assim que os Estados nacionais, cuja governamentalidade já é caracterizada pela biopolítica moderna e (neo)liberal que promove a necropolítica (Mbembe, 2018) e a biopolítica pós-política que gerencia mais o medo do que a vida (Žižek, 2009), tornam-se artífices, no âmbito do capitalismo global, da geo(necro) política,[27] ou seja, de dispositivos de regulação voltados para favorecer a "livre concorrência" no controle da vida e na disciplina da morte.

No Cazaquistão, uma ex-república soviética, a construção da identidade nacional após a independência, em 1991, implicou na produção de símbolos representativos. Com a independência, o país passou a se pautar no modelo estatal de governamentalidade biopolítica vigente nos países ocidentais e reavivou a moralidade religiosa (islâmica) impedida durante o passado soviético, sem deixar totalmente de se espelhar na vizinha Rússia, já que uma proporção importante da população do novo país é de origem russa. Grande parte dos símbolos da nação foram escolhidos em referência à maioria étnica turco-mongol e, em menor grau, em referência ao passado islâmico, mas um mereceu destaque especial: o "homem dourado". Trata-

27 Osuri (2008) usa "geo/necropolitics" num sentido um pouco diferente do proposto aqui para caracterizar as históricas relações de dominação da Austrália sobre o Timor Leste baseadas na raça.

se de um esqueleto de um suposto guerreiro cita de mais de 2.000 anos encontrado em 1969 e, agora, alçado a herói nacional.[28]

Ora, recentemente, foi descoberto que não se tratava de um príncipe, mas sim, de uma mulher, guerreira, talvez uma princesa, que viveu em uma sociedade que contrastava pouco a diferença entre homens e mulheres e não discriminava as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero. Gerou-se um desconforto, já que o país tentava se inserir no rol das nações, adotando os discursos médico-científicos e jurídico-morais modernos ocidentais e algumas concepções hierarquizadas de gênero, legitimadas pela moralidade religiosa islâmica agora reavivada, para reinterpretar o passado turco-mongol (no qual supostamente os homens comandavam e as mulheres eram comandadas) e se distinguir do passado soviético (que, de alguma maneira, viabilizava uma "certa" igualdade de gênero e fazia vista grossa para as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero, embora essa não seja a realidade russa atual). Com isso, desenvolvem-se formas heterotópicas de valorização tanto do passado turco-mongol, quanto do passado soviético, contra as hierarquizações se que impõem no país, como abordado em detalhe em outro texto (Gontijo, 2018a).

No Quirguistão e na Ucrânia, países que nasceram também a partir do esfacelamento da União Soviética, assim como na Mongólia, país que sempre esteve na zona de influência direta da União Soviética, a independência e os anos seguintes representaram momentos de negociação conflitiva da identidade nacional em relação à Rússia, no que diz respeito às performances de gênero e à diversidade sexual. Nos três casos, há a busca de materiais simbólicos no passado pré-soviético para legitimar a independência, mas materiais cuidadosamente selecionados para se distinguir da Rússia e se aproximar do Ocidente na modelagem do Estado nacional e da governamentalidade a ser adotada.

Sabe-se que a governamentalidade vigente na Rússia pós-soviética, sobretudo sob a autoridade do Presidente Vladimir Putin, busca condenar as expressões da diversidade sexual e de gênero e até mesmo rever o papel das mulheres na vida social, rebaixando-as, numa associação declarada entre Estado, religião cristã ortodoxa e militarismo. A Rússia tem obtido certo êxito em impor, em suas relações políticas e econômicas com ex-repúblicas soviéticas da Ásia, a condenação expressa da homossexualidade, por meio de leis "contra a propaganda gay". Assim,

28 Nessa parte, evitarei elencar as referências bibliográficas que respaldam algumas afirmações, já que se encontram devidamente citadas nos textos que publiquei ou estão em fase de edição sobre os assuntos tratados (Gontijo, 2018a, 2019, 2020, 2021a; 2021b).

a Rússia define sua zona de influência e demarca a diferença em relação à hegemonia ocidental, já que, no mundo ocidental, o homonacionalismo recomenda, mais ou menos oficialmente de acordo com o jogo geopolítico do momento, que os países sob a sua influência declarem as suas intenções para com suas e seus cidadãos homossexuais ao adotarem o Estado moderno de inspiração euro-norte-americana.

É nesse sentido que, durante Revolução de 2014 que levou à consolidação da aproximação da Ucrânia com a Europa em detrimento das relações com a Rússia, viam-se bandeiras representativas de pessoas lésbicas, gays, intersexuais, queers e transexuais/transgêneres (LGBTQI+) nas manifestações em prol da Europa. Mas, nos anos que se seguiram, as paradas do orgulho LGBTQI+ na capital, Kiev, foram violentamente repudiadas por partidários de movimentos de extrema-direita e de religiosos cristãos ortodoxos, muitos deles pró-Europa, como relatei em outro texto (Gontijo, 2020). O mesmo acontece na Moldávia, outra ex-república soviética que passa pelo mesmo dilema de aproximação com a Europa e distanciamento da Rússia. A heterotopia aqui está, por exemplo, na própria maneira como algumas pessoas LGBTQI+ se organizam em movimentos sociais, tentando agenciar a relação entre a tradição e o pertencimento nacional (para trazer à tona algumas formas de liberalidade em relação à sexualidade vividas no passado que ajudem a denunciar a interpretação religiosa fundamentalista do presente) e as modalidades do homonacionalismo (em particular, dos organismos internacionais, que têm dificuldade em lidar com as particularidades das experiências locais), como observei na Mongólia.

Sobre as múltiplas realidades africanas, nota-se, de um lado, a ideia globalmente difundida de que a África pós-colonial é um ambiente homofóbico e, de outro, a ideia localmente disseminada de que as práticas e identidades sexuais não normativas e a homossexualidade são exógenas ao continente e teriam sido levadas para lá pelos processos de colonização árabe-muçulmano e europeu-cristão; e enfim, há ainda a acepção falaciosa de que as pessoas africanas são luxuriosas e seus corpos, objetos "naturalmente" eróticos. Com efeito, a categoria "homossexualidade" pode ser tratada como exógena à história africana, já que foi forjada no contexto europeu de consolidação do Estado nacional moderno, como vimos nas outras partes do artigo.

A descolonização e a "nova ordem mundial" do sistema-mundo, a partir da segunda metade do século XX, levaram as nações africanas à adoção do modelo estatal ocidental com a manutenção de boa parte de sua estruturação ideológica baseada naqueles dispositivos biopolíticos

da governamentalidade moderna, ainda que com significativas nuances, inclusive a conservação da moralidade religiosa cristã (e islâmica) da colonização, donde a defesa, por parte desses novos governantes e das instituições de governo, da suposta exogenia da diversidade sexual e de gênero e o conseguinte desenvolvimento de propósitos homofóbicos. As paisagens heterotópicas africanas denunciam o caráter ocidental demasiadamente universalista e regulador do argumento da homofobia africana generalizada, o caráter nacionalizante excessivamente culturalista do argumento da exogenia das sexualidades não normativas africanas e o caráter racista e essencializador do argumento da "natureza" luxuriosa das/os africanas/os, ao considerar que, em todos os casos, não se atenta para as particularidades das corporalidades e das expressões da diversidade sexual e de gênero no tão diversificado continente, nem a sua relação com as complexas dinâmicas culturais transnacionais contemporâneas, como percebi em minhas pesquisas no continente (Gontijo, 2021a). Em África, percebe-se, assim, a tensão entre as categorias de fundamentalismos eurocêntricos e fundamentalismos terceiro-mundistas, propostas por Grosfoguel (2008).

No Irã, a antiga Pérsia, até o século XIX, mesclavam-se os resquícios da "tolerância" dos tempos do Império Aquemênida de Ciro, o Grande, com a liberalidade do islamismo medieval no tocante à diversidade sexual e de gênero: num mundo segregado por gênero, homens e mulheres podiam manter relações afetivas e sexuais com pessoas do mesmo sexo/gênero, o que era exaltado na literatura, nas artes plásticas e em documentos oficiais. A entrada do país na esfera dos interesses (econômicos) ocidentais, iniciada no século XIX, fez com que as discursividades médico-científicas e jurídico-morais europeias fossem paulatinamente adotadas, junto com a governamentalidade biopolítica moderna: a homossexualidade passou a ser patologizada e banida, considerada como lembrança de um passado "arcaico" diante da modernidade promissora, embora tenham se desenvolvido espaços clandestinos de sociabilidade homossexuais nos grandes centros urbanos, assim como acontecia nas cidades ocidentais. Com a revolução de 1979, a queda da monarquia e a instalação de uma república teocrática islâmica, a governamentalidade biopolítica foi mantida, assim como as discursividades médico-científicas e jurídico-morais também foram mantidas, no que diz respeito à condenação da diversidade sexual e de gênero, mas agora sob os mandamentos do clero xiita, configurando uma modernidade "outra".

No Irã, a intencionalidade da ação bionecropolítica do Estado parece mais explícita do que em países ocidentais e as paisagens

heterotópicas despontam como formas desafiadoras de questionamento da naturalização das práticas de poder do Estado, confrontando a própria ideologia de nation-building sustentada lá por aquilo que Foucault (Foucault, 2001) chamou de "espiritualidade política", como relatei em outro texto (Gontijo, 2021b): um véu (hijab) que cai propositadamente pelas costas de uma mulher maquiada deixando entrever as mechas de seus cabelos (quando a maquiagem é proibida e o uso do véu cobrindo todo o cabelo é obrigatório); a proliferação de cafés iguais a bares com fotos pequenas do aiatolá em meio a fotos maiores de roqueiros ocidentais nas paredes (quando os bares são proibidos e as fotos do aiatolá em locais públicos é obrigatório em posição de destaque); a prática corriqueira do download de músicas proibidas; a fabricação e a distribuição clandestinas de bebidas alcoólicas; a realização de festas privadas proibidas, inclusive festas de gays e lésbicas; o contrabando de literatura ilegal e censurada; o uso de maquiagem feita em salões de beleza subterrâneos (quando os salões são parcialmente proibidos); os aplicativos para encontros entre pessoas para fins sexuais (também proibidos); o uso de VPN para ter acesso a redes sociais proibidas (por meio das redes, mulheres se apresentam, por exemplo, sem véu e dançando em companhia de homens), etc.

Para que o Estado iraniano não perdesse o seu legítimo direito biopolítico sobre os corpos de cada indivíduo, acabou até mesmo legitimando, por meio de uma recomendação religiosa, a cirurgia de redesignação sexual, tornando-a inclusive desejável para os sujeitos homossexuais. Hoje em dia, alguns pais têm preferido nomear os seus filhos com prenomes persas, e não mais árabes, assim como muitas pessoas preferem se cumprimentar, não mais com palavras que remetem a Deus, mas com termos persas pré-islâmicos, como "bedrud" (tchau) ao invés de "khodar(ha)fez" (deus te proteja).

Nas Ilhas Maldivas, por sua vez, a entrada do país na esfera dos interesses ocidentais se intensificou após a independência, em 1965, e durante os anos de governo autoritário até o início da década de 2010. Nesse período, o país, um arquipélago formado por mais de mil ilhas, concede algumas dessas ilhas para a exploração turística por empresas hoteleiras estrangeiras. Nessas ilhas-resort, controladas por europeus, norte-americanos, japoneses e coreanos, pode-se, por exemplo, andar livremente de roupas de banho, ingerir bebidas alcoólicas e comer carne de porco. Os nativos estavam proibidos de frequentar essas ilhas. Nas demais ilhas, habitadas pela população nativa, estavam e ainda estão proibidas as bebidas alcoólicas e a carne de porco e um estrito código indumentário foi exigido, sob o comando do clero sunita da Arábia

Saudita. O turismo estava proibido nas ilhas habitadas por nativos até recentemente. Assim, durante algumas décadas, a população nativa foi se adaptando às exigências do governo saudita que impunha práticas biopolíticas até então inexistentes ou que foram fortalecidas: as mulheres passaram a usar o véu ou hijab e até vestimentas que lhes cobrem todo o rosto, niqab; a dança foi reduzida aos homens; a poligamia foi incentivada; o apedrejamento por adultério e a pena de morte para crianças a partir dos sete anos de idade foi instituída; a censura religiosa e a polícia moral foram ativadas; e mesmo os monumentos e bens patrimoniais pré-islâmicos que remetiam ao passado budista foram destruídos ou abandonados, etc.

As gerações maldívias mais jovens que não conheceram a realidade de antes desse período teriam reagido de duas maneiras: alguns teriam se espelhado nas realidades estadunidense e europeia como válvulas de escape, vivendo de forma dissidente e heterotópica, seja no âmbito de espaços de sociabilidade fora do alcance da polícia moral, seja mais radicalmente através da criação de gangues de delinquentes e de usuários de substâncias psicoativas ilícitas na capital; outros muitos teriam se rendido ao fundamentalismo islâmico, juntando-se a entidades de inspiração jihadistas, como a Fundação Islâmica das Maldivas, ou até mesmo aos exércitos do Estado Islâmico na Síria e no Iraque.

Ao longo da década de 2010, um governo progressista tem tentado promover a aproximação do país com a Índia, o Sri Lanka e a China, como forma de minimizar o poder saudita, além de promover reformas importantes, embora lentas, como a abertura ao turismo das ilhas habitadas por nativos/as. Vê-se, por exemplo, o surgimento de barcos ancorados em frente a algumas ilhas propondo bebida alcóolica, mesmo sem que a legislação sobre o consumo de bebidas alcoólicas tenha mudado. Assim como no Irã, os casais de namorados mais jovens aproveitam que a legislação permite casamentos de um dia para manterem assim relações sexuais dentro da legalidade, driblando inclusive a exigência da virgindade feminina – o que faz das Maldivas o país com a maior proporção de pessoas divorciadas do mundo. A homossexualidade é pouco comentada, mas percebe-se o uso que rapazes homossexuais fazem dos grupos de dança para a expressão de sua sexualidade e as trocas de ideias com turistas nas ilhas habitadas por nativos/as agora abertas ao turismo, como relatei em outro texto (Gontijo, 2019).

A imposição de práticas oriundas da interpretação dos textos religiosos parecem acabar por assujeitar cada vez mais aqueles grupos que já são vulnerabilizados pelas desigualdades econômicas. Assim, o

sunismo nas Ilhas Maldivas ou o xiismo no Irã, quando tornados vertentes religiosas exclusivas de algum Estado biopolítico, podem ter efeitos muito semelhantes em termos de submissão de maiorias vulnerabilizadas por elites minoritárias que agem em função de seus próprios interesses, geralmente econômicos, camuflados pelo religioso.

Se há semelhanças evidentes entre o que foi comentado brevemente acima com o contexto atual do Brasil, também brevemente tratado na primeira parte desse artigo, isso não é mera coincidência: são os efeitos das distopias geo(necro)políticas em funcionamento. Esses efeitos se fazem sentir em todos as partes do planeta e chegam até os mais profundos pontos da Amazônia, onde resido (Gontijo, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021). E o antídoto para esses efeitos nefastos poderia ser a atualização política transmoderna das utopias, por meio das alternativas heterotópicas.

Referências

AMADIUME, Ifi. ***Re-inventing Africa***: *matriarchy, religion and culture*. Londres: Zed Books, 1997.

BALIBAR, Étienne. ***La proposition de l'égaliberté***. Paris: PUF, 2010.

BALIBAR, Étienne. "La Forme Nation". *In*: BALIBAR, É.; WALLERSTEIN, I. (Orgs.). ***Race, nation, classe.*** Paris: La Découverte, 1988. p. 117-143.

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem 'Imperialidade'? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017. DOI: https://doi.org/10.1590/001152582017127

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. ***El tonto y los canallas***. Notas para um Republicanismo Transmoderno. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana, 2019.

CURIEL, Ochy. "El Régimen Heterosexual y la Nación. Aportes del Lesbianismo Feminista a la Antropología". *In*: BIDASECA, K.; VAZQUEZ LABA, V. (Orgs.). ***Feminismos y Poscolonialidad***: *descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011. p. 48-93.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. ***Ch'ixinakax utxiwa****: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DABASHI, Hamid. ***Brown skin, white masks***. Londres: Pluto Press, 2011.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. *"State and Its Margins: Comparative ethnographies". In*: DAS, V.; POOLE, D. (Orgs.). ***Anthropology in the margins of the state****.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

DUSSEL, Enrique. ***Filosofías del sur**. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal, 2015.

FANON, Frantz. ***Peau noire, masques blancs***. Paris: Seuil, 1952.

FERNANDES, Estêvão. Um debate sobre feminismos decoloniais e suas repercussões para pesquisas em povos indígenas no Brasil. **Ártemis**, v. 28, n. 1, p. 38-51, 2019. DOI: https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2019v28n1.45286

FERNANDES, Estêvão; GONTIJO, Fabiano. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto queer caboclo. **Amazônia**: Revista de Antropologia, v. 8, n. 1, p. 14-22, 2016. DOI: http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4722

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. ***Dits et écrits** – Vol. II (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. ***Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004a.

FOUCAULT, Michel. ***Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard / Seuil, 2004b.

FOUCAULT, Michel. **O Corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

GARGALLO, Francesca. ***Feminismos desde Abya Yala**. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: (s.e.), 2014.

GONTIJO, Fabiano. Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: lições da África. **Anuário Antropológico**, v. 46, n. 2, p. 66-96, 2021a. Disponível em: https://journals.openedition.org/aa/8318

GONTIJO, Fabiano. Diversidade sexual e de gênero, estado nacional e paisagens heterotópicas no Irã: Foucault e depois. **Afro-Ásia**, v. 63, p. 366-414, 2021b. DOI: https://doi.org/10.9771/aa.v0i63.38245

GONTIJO, Fabiano. Nação, simbolismo e revolução na Ucrânia. **Revista de Antropologia**, v. 63, n. 3, 2020. DOI: https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178853

GONTIJO, Fabiano. Política, nação e gênero nas Ilhas Maldivas. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 3, p. 610-651, 2019. DOI: https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165234

GONTIJO, Fabiano. Nation-Building, gênero e política no Cazaquistão: o caso do Homem Dourado. **Mana**, v. 24, n. 3, p. 151-185, 2018a. DOI: https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p151

GONTIJO, Fabiano. Biologia, direito, perspectiva queer e intersexualidade. **Teoria Jurídica Contemporânea**, v. 3, n. 1, p. 120-139, 2018b. DOI: https://doi.org/10.21875/tjc.v3i1.18105

GONTIJO, Fabiano. Gênero, sexualidade e etnodesenvolvimento na Amazônia. **Revista FSA**, v. 14, n. 5, p. 55-72, 2017. DOI: http://dx.doi.org/10.12819/2017.14.5.3

GONTIJO. Fabiano; ARISI, Barbara; FERNANDES, Estêvão. ***Queer natives in Latin America***. Cham: Springer, 2021.

GONTIJO, Fabiano; SCHAAN, Denise. Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para a arqueologia e a antropologia brasileiras. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 2, p. 51-70, 2017. DOI: https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.544

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. "Colonialismo Interno (*una redefinición*)". *In*: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). ***La Teoría Marxista hoy.*** Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 409-434.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115-147. DOI: https://doi.org/10.4000/rccs.697

INGOLD, Tim. "*The temporality of the landscape*". *In*: INGOLD, T. ***The perception of the environment***. Londres / Nova York: Routledge, 2000. p. 189-208.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LUGONES, María. "*Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*". *In*: MIGNOLO, W. (Org.). ***Género y descolonialidad***. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008. p. 13-55.

MANDUJANO, Miguel. Frontera al norte, utopía al sur: paradigma dominante y alternativa cosmopolita. ***Cuadernos Americanos***, v. 2, n. 140, p. 147-165, 2012. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/309246

MBEME, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. "*Introducción*". *In*: MIGNOLO, W. (Org.). ***Género y descolonialidad***. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008.

OSURI, Goldie. *War in the language of peace and an Australian geo/politics of white possession*. **ACRAWSA** *e-journal*, v. 4, n. 1, 2008. Disponível em: https://www.researchonline.mq.edu.au/vital/access/services/Download/mq:6474/DS01?view=true

OYěWÙMÍ, oyèrònké. ***The invention of women:*** *making an african sense of western gender discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAREDES, Julieta. ***Hilando fino desde el feminismo comunitario***. 2. ed. México: Cooperativa El Rebozo, 2014.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no brasil. **Revista Periódicus**, n. 1, v. 1, p. 68-91, 2014. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150

PEREIRA, Pedro Paulo. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, v. 5, n. 2, p. 411-437, 2015. Disponível em: http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340/

PRADO, Abdennur. ***Genealogía del monoteísmo****. La religión como dispositivo colonial.* México: Akal, 2018.

PUAR, Jasbir K. ***Terrorist assemblage:*** *homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.

PURI, Jyoti. ***Encoutering nationalism.*** Malden: Blackwell Publishing, 2004.

QUIJANO, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y classificación social. ***Journal of World-Systems Research***, v. 6, n.2, p. 342-386, 2000. DOI: https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: por um novo senso comum. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do pensamento abissal. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 79, p. 71-94, 2007. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004

SEGATO, Rita. "*Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidade*". *In*: SEGATO, R. ***La Crítica de la colonialidad en ochos ensayos e una antropológia por demanda***. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. p. 69-100.

TILLEY, Chris. "*Space, place, landscape and perception: phenomenological perspectives*. *In*: TILLEY, C. ***A phenomenology of landscape***: *places, paths and monuments*. Oxford: Berg, 1994. p. 7-34.

TLOSTANOVA, Madina. '*Por qué cortarse los piés para caber en los zapatos occidentales?': Las ex colónias soviéticas no europeas y el sistema de género colonial moderno. In*: MIGNOLO, W. (Org.). ***Género y descolonialidad***. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008. p. 85-122.

VANITA, Ruth. ***Queering India****: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres: Routledge, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel ***Comprendre le monde****: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte, 2006.

WITTIG, Monique. ***El pensamiento heterosexual y otros ensayos***. Barcelona: Egales, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. "*Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo". In*: MIGNOLO, W. (org.). ***Capitalismo y geopolítica del conocimiento***. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 173-200.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência** – *Seis notas à margem*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

2

Vinte anos depois: contextos, espaços e sentidos[1]

Pâmela Laurentina Sampaio Reis[2]

> "Hoje, iremos ao Clube da Esquina, localizado na Avenida Dom Severino (Zona Leste da Cidade). Ainda não o conheço, apesar de ter frequentado o seu antigo formato que funcionava na mesma Avenida, porém em outro prédio e com outro nome. Lá, as atrações variavam entre a proposta da MPB, bossa nova e samba. Em noites especiais, aconteciam tributos a Clara Nunes. Nesse sábado, a atração no novo endereço é samba! Fabrícia entrou em contato por volta das 16h. Fez o convite informando que a "turma" estaria lá. Aceitei. Indaguei sobre outros eventos que aconteceriam naquela noite e ela disse que não sabia, mas que sairia para lugares na zona leste. Essa conversa me fez lembrar de outras, com Ana e Lorena, por exemplo, que diziam preferir essa zona a outras da cidade. Percebi essa preferência, apesar de frequentarem outros espaços em outras zonas. No entanto, é na zona leste onde residem e procuram os serviços e os circuitos de lazer". (Diário de campo, setembro de 2013).

As interlocutoras que compõem o universo desta pesquisa apresentam afinidade ou preferência pela zona leste, conforme demonstra a descrição acima, trecho do meu diário de campo; embora frequentem outras áreas da cidade. É comum escutarmos em Teresina sobre a zona leste da capital como a área que congrega os "melhores" espaços de lazer, bairros residenciais, condomínios, os mais conceituados restaurantes, bares, boates, representando um conjunto de lugares de frequência mais elitizada.

---

1 Extrato da dissertação "ENTRE REDES: Mulheres, afetos e desejos", defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, na Universidade Federal do Piauí (UFPI), em 2015.

2 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Pesquisadora associada ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (UFSC). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES).

Em *"Redes de sociabilidades gays em Teresina: lógicas e pertencimento",* Ana Kelma Cunha Gallas (2013), ao analisar os locais de frequentação do público não heterossexual[3], verifica no universo da sua pesquisa associações entre o lugar em que residem com a situação de status, evidenciando que, para alguns, morar na zona leste confere certa distinção social e, por outro lado, morar fora dessa, confere um desprestígio social, a exemplo, residir nas zonas sul e norte. Afinal, o que fez dessa zona uma área nobre? Para responder a essa pergunta, é necessário fazermos uma contextualização da cidade.

Teresina: uma breve contextualização

Teresina teve seu desenho cuidadosamente planejado, porque foi construída para ser estrategicamente a nova capital do Piauí. Foi projetada pelo Conselheiro Saraiva, tendo como traçado geométrico a forma de tabuleiro de xadrez:

> O homem é um ser desejante e a cidade sonhada por Antônio Saraiva deveria se transformar em centro dinâmico da economia e sociedade piauienses. Foi pensada para alavancar o progresso no Piauí, e sua posição do ponto de vista geopolítico a indicava como o motor do desenvolvimento da Província. Tenha a cidade nascido na "Chapada do Corisco" e, alcançado o seu desiderato ou não, foi desejada. Assim como Isidora era a cidade dos sonhos de Marco Polo, Teresina era a cidade dos sonhos de Saraiva. (NASCIMENTO, 2006, p.199).

O Plano Saraiva, executado em 1852, foi seguido rigidamente com as vias dispostas no sentido leste-oeste e norte-sul até o limite da Avenida Miguel Rosa, que não estava no traçado original, cortando a cidade no sentido norte-sul, margeando a estrada de ferro São Luís-Teresina (inaugurada em 1922).

A capital está localizada, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no centro norte piauiense, com uma população de 814.230 habitantes. A cidade é subdividida em quatro zonas político-administrativas: norte, sul, sudeste e leste, além de áreas fora do perímetro urbano e do centro. Ela é situada entre dois grandes rios, o Parnaíba e o Poti. As transformações espaciais em Teresina entre as décadas de 1940-1950 foram determinantes para o crescimento horizontal da cidade. As zonas

3 Expressão utilizada por Gallas (2013) com a intenção de superar a oposição de caráter binário entre heterossexualidade-homossexualidade, a partir das contribuições de autores, como Judith Butler (2003). Contudo, respeitando as autodenominações dos seus interlocutores.

norte e sul destacaram-se com a construção de vários bairros, a exemplo do Mafuá, Vila Operária, Vila Militar, Feira de Amostra e Matadouro. Já a zona sul teve sua expansão determinada pelos bairros Piçarra, Vermelha, São Pedro e Tabuleta, preenchendo os espaços entre os rios Poti e Parnaíba. O limite da expansão do espaço urbano estava compreendido entre as avenidas Miguel Rosa e Frei Serafim. Em meados da década de 1950, desenvolveu-se a rede de transporte rodoviário e o aperfeiçoamento do setor de comunicação, contribuindo para a dinamização do estado e da cidade. Segundo Bartira da Silva Viana (2005), a construção da barragem de Boa Esperança – acompanhada do desenvolvimento dos setores administrativos, financeiros, creditícios –, e a ampliação do comércio varejista foram fatores que provocaram o crescimento socioeconômico da capital em muitos aspectos, dentre eles a expansão em um sentido leste-nordeste, preenchendo novas áreas além do Poti, após a criação da Ponte dos Noivos, como os bairros de Fátima, Jóquei e São Cristóvão.

Cristina Cunha de Araújo (2009), em seu trabalho *Trilhas e Estradas: a formação dos bairros Fátima e Jóckey Clube (1960-1980),* ao analisar os processos de urbanização e as ações dos agentes modeladores do espaço que contribuíram para a viabilidade de povoamento desses bairros, chama a atenção para marcos importantes, como a criação de um hipódromo por um dos proprietários de terras na região, o Coronel Otávio Miranda. Assim:

> As primeiras edificações de aproveitamento coletivo foram a pista de corrida para cavalos e a ponte Juscelino Kubitschek, ambas realizadas na década de 1950. Esses elementos foram cruciais para a materialização da idéia de zona nobre que se queria alcançar e, para divulgar, utilizavam-se propagandas publicitárias nos periódicos locais, principalmente os jornais. O discurso produzido pela imprensa local ou por moradores dos bairros serviram para consolidar aqueles locais como sendo bairros nobres. Até a atualidade essa imagem é reproduzida na cidade. (ARAÚJO, 2009, p. 67).

Segundo a historiadora, a ideia de morar em um bairro "nobre" influenciou um contingente de pessoas, atraindo a atenção do mercado imobiliário que, por sua vez, incorporou esse discurso, reproduzindo-o através de suas propagandas publicitárias que ressaltavam o novo estilo de moradia, disseminando a ideia de desenvolvimento rápido da área, assim como de novo local de moradia da elite. Formava-se, assim, um novo perfil habitacional nesses bairros que, através de investimentos e de melhorias

urbanas, o apelo publicitário e a construção do Campus da Universidade Federal do Piauí (UFPI), no Planalto Ininga, contribuiu para materializar o recorrente discurso de que os bairros eram o mais novo refúgio da elite local. A ocupação da zona norte da cidade está associada, principalmente, à instalação do aeroporto e dos conjuntos habitacionais. Foi ocupada pela população de menor poder aquisitivo por se constituir em uma área de largos terraços fluviais, pontilhados com muitas lagoas plúvio-fluviais, trazendo problemas decorrentes da falta de saneamento e da convivência periódica com as inundações, que, nos anos ou períodos mais chuvosos alagam as residências e desabrigam as famílias.

A zona sul é uma região que teve uma ocupação semelhante à zona norte, originando conjuntos habitacionais, por exemplo, o Parque Piauí, constituindo-se em um indutor de crescimento da cidade para a zona sul. Outros fatores contribuíram: a topografia favorável à implementação de serviços e de consolidação de uma boa infraestrutura; o surto da industrialização que ocorria no país ainda na década de 1970, período do surgimento das várias concessionárias na cidade, refletindo a expansão do setor automobilístico. Diante disso, surgiam os mercados de autopeças e de pneus, como também as lojas especializadas em comercialização de automóveis usados. O conjunto desses empreendimentos localizou-se, na sua maioria, nos corredores das Av. Miguel Rosa e Barão de Gurguéia, na zona sul da cidade (FAÇANHA, 1998). Essa zona da cidade agregou setores especializados no comércio, também, de material de construção. Esse processo está ligado à descentralização das atividades comerciais e tornou-se evidente nos anos de 1970. Nessa década, a configuração espacial urbana de Teresina adquiriu novos aspectos devido aos fluxos migratórios[4], a intensificação da política habitacional e da modernização do sistema viário. O processo de urbanização se intensificou ao longo da década de 1980, contribuindo para o processo de descentralização comercial que, em direção à zona leste, foi mais seletivo, atendendo às necessidades da população de mais alto poder aquisitivo. Nos bairros Jockey Clube a São Cristóvão surgiram comércios especializados, possibilitando que as pessoas pudessem consumir vários produtos em um mesmo espaço, beneficiando-se de outros inúmeros serviços. Assim, estava alicerçado, nesse grupo social,

4 O crescimento acelerado que vem ocorrendo na área urbana de Teresina deve-se ao crescimento natural, associado aos elevados contingentes de imigrantes, oriundos tanto da zona rural, como de outras cidades piauienses, além de estados como Maranhão, Ceará e outros. Esses imigrantes são atraídos pelo desenvolvimento e pela adoção de inovações tecnológicas. Mesmo com a ausência de indústrias locais, desde as décadas de 1950 e 1960, Teresina passa a vigorar como polo de atração populacional. Esse fato decorre de políticas públicas de investimentos em saúde, educação, energia elétrica, habitação popular e pelo desenvolvimento da malha viária, interligando Teresina a centros estaduais e nacionais.

o imaginário de uma cidade que se insere no processo de modernização, como a maioria das cidades brasileiras (FAÇANHA, 1998; FAÇANHA; VIANA, 2013).

Em 1990, consolidou-se o processo de crescimento vertical[5] principalmente no centro e zona leste da cidade, definindo novas formas de morar e de produzir espaços. A construção de novos edifícios na zona leste de Teresina, atualmente é um mercado em expansão, e evidencia a atuação dos promotores imobiliários, tendo em vista a valorização dessa área da cidade, que está associada à valorização do solo urbano, principalmente no bairro Jockey Clube, causada pela ação dos agentes imobiliários, que passaram a divulgar que os condomínios fechados, trazem mais segurança, além do *status* social da pequena parte da população que residia naquela região (SILVA; ASSIS NETO; OLIVEIRA, 2012). É nesse processo que os dois *shoppings centers* são construídos. O primeiro, chamado de *Riverside Walk Shopping*, foi inaugurado em 1996, localizado entre a Avenida Ininga e a Avenida Raul Lopes, no bairro Jockey Clube. O segundo, *Teresina Shopping*, foi inaugurado em 1997 e fica localizado na Avenida Raul Lopes, no bairro dos Noivos. A construção deles permitiu o surgimento de condomínios fechados e de diversas atividades comerciais nas proximidades. A verticalização deixou mais evidente a segregação existente na cidade e a atuação dos agentes imobiliários, que agem sobre o espaço urbano produzindo e reproduzindo o seu capital.

Vale ressaltar que os apartamentos em Teresina passaram progressivamente a serem destinados à venda, acarretando o surgimento das atividades de incorporação e da figura do corretor. As classes médias altas foram as consumidoras dessa nova forma de habitar, acentuando, assim, o processo de segregação espacial com o progressivo esvaziamento do uso residencial da área central e a consolidação da verticalização em bairros nobres da cidade, a exemplo dos bairros de Fátima e Jóquei. (VIANA, 2005, p. 8).

Cabe ressaltar que o processo de verticalização da cidade contemplou outras áreas, a exemplo dos conjuntos Morada Nova, Tancredo Neves, João Emílio Falcão, Verde Te Quero Verde, dentre outros que são resultado da ação da Companhia de Habitação do Piauí (COHAB), indicando

5 O surgimento de condomínios residenciais na cidade de Teresina se iniciou por volta de 1970, nas proximidades da Avenida Frei Serafim, sendo que ao final da década de 1990, esse processo intensificou-se de forma acelerada, modificando a paisagem urbana da cidade de Teresina. Vale ressaltar que a construção dos condomínios Da Costa e Silva e Mário Faustino em 1984, pela Construtora Mafrense, na Avenida Marechal Castelo Branco foi um o marco inicial da atividade de promoção imobiliária privada em Teresina, representando assim o início de um período de produção de inovações nos serviços de moradia destinados às classes mais altas. (Vieira, 2005).

contradições existentes no tecido urbano diante daquele processo, apesar de seguirem lógicas diferentes que variam do perfil do consumidor ao valor das áreas que os imóveis estão localizados. É importante pontuar que a zona leste é constituída de 27 bairros, dentre os quais o bairro de Fátima, o Jockey, o São Cristóvão e o Ininga, que tradicionalmente agregam a população de maior renda na cidade. São nesses quatro bairros específicos que se concentram os espaços de sociabilidades e as residências das interlocutoras. Se, por um lado, a zona leste é atendida por uma ampla rede de comércio especializado, unidades de ensino, postos de saúde e estabelecimentos de diversão e de gastronomia, além de reunir grande parte das instituições particulares de ensino superior da cidade, por outro, encontramos na extensão dessa zona populações de baixa renda, principalmente pela invasão dos grandes terrenos, ora vazios, ora de maior vulnerabilidade ambiental, como as encostas íngremes e os fundos de vales dos riachos. Não podemos pensar nessa zona de forma homogênea, "[...] o fato é que não é possível isolar no bairro trechos significativos, habitados exclusivamente por uma camada mais rica" (VELHO, 1973, p. 27).

A valorização dessa área da cidade está associada às condições de *status* social da classe média à alta, que reside nessa região, possibilitando dizer que existe uma segregação por diferença de *status* hierárquico, na qual se reflete e reproduz uma relação de poder. Ela pode ser representada por um condomínio fechado, ou pela ação do Estado em priorizar a distribuição de mais serviços públicos para uma região (SILVA; ASSIS NETO; OLIVEIRA, 2012). A cidade é palco para as mais diversas vivências, permeada por fragmentos e complexas representações cotidianas. Por isso, foi oportuno apresentar o contexto das zonas de Teresina, pois apresentam sentidos simbólicos distintos que retratam as vivências nos espaços de sociabilidades. A partir disso, é possível apreender outros significados para as perguntas: "Onde você mora? É na zona leste?", ou "Saio apenas para os lugares da zona leste". Elas estão carregadas de valores e de marcas de distinção que refletem os sistemas de classificação que envolvem sexo, gênero, classe, estilos e outras hierarquias sociais. Com a finalidade de situar os espaços frequentados por nossas interlocutoras, parto para a próxima incursão.

Vinte anos depois: "Teresina mostra tua cara"!

Em novembro de 1995, foi apresentado um trabalho de conclusão de curso com o seguinte título: *Teresina, mostra tua cara! Configuração da Realidade Homossexual Teresinense.* Adriana Araújo Silva e Diana Márcia Lima Verde Moura trataram, nessa pesquisa, sobre a realidade dos homossexuais teresinenses nos guetos. A proposta era entender o

significado dos guetos e como eles se caracterizavam em Teresina. Para as autoras, existia uma alegria nos "guetos" que não era expressa em outros espaços de sociabilidades. A partir disso, buscaram identificar os valores que orientavam esse sentimento e o perfil do homossexual frequentador dos guetos teresinenses.

Foram feitas observações em boates, em festas particulares, em festas ocorridas em sítios e em bares que durante o dia funcionavam como lugares frequentados por heterossexuais e à noite se tornavam palco de festas *gays*. A boate observada foi a L.N.[6], considerada naquela época a mais tipicamente *gay* de Teresina, localizada no centro da cidade. Lá, recebia um público diverso "[...] com vários tipos de homossexuais: os entendidos, as travestis, os transformistas, os enrustidos, os simpatizantes, os michês, e até as prostitutas" (SILVA; MOURA, 1995, p. 22). Conforme dizem as autoras, as "prostitutas" eram em sua maioria da Bete Cuscuz e frequentavam a boate com a intenção de encontrar companhias femininas para trocas de companheirismo, carinho e compreensão, ao contrário dos michês, que procuravam fazer programas (SILVA; MOURA, 1995).

A casa da Tia Araci era um bar conhecido como clube da Luluzinha, frequentado somente por homossexuais femininas. O bar funcionava no quintal da casa da proprietária, a Araci, localizada no centro da cidade. Segundo Silva e Moura (1995), as mulheres que ali frequentavam buscavam o isolamento da presença masculina, ou seja, homens héteros e *gays* não eram convidados. As pesquisadoras argumentam sobre uma nostalgia naquele lugar "[...] talvez pelo fato das frequentadoras se aproximarem, ou até serem da terceira idade" (SILVA; MOURA, 1995, p. 22).

Já o Bar Alternativo, descrito como outro local de observação, congregava um público diversificado com uma forte presença de pessoas que se identificavam, sobretudo, com a música. Era um local frequentado por *gays*, lésbicas e simpatizantes, no entanto, existiam censuras em relação às manifestações de carinho, como beijo, abraços ou carícias mais íntimas.

O Clube dos Diários, localizado na Praça Pedro II, no centro da cidade é citado como um espaço onde eram realizadas festas *gays* como a Conexão Bine – Iubita-Party. Silva e Moura (1995) caracterizam essa festa como "[...] uma noitada hipnótica povoada e embalada por excêntricas figuras [...]", deixando os frequentadores ansiosos, criando uma forte expectativa em relação ao dia da festa. Era um novo modelo que até então era desconhecido na cidade. Foi pensado pelo produtor cultural Jorginho Medeiros, em 1994, após conhecer o cenário europeu marcado pela música

6 O nome era L.N. por ser localizada na rua Lizandro Nogueira, no centro da cidade.

eletrônica. Era realizada uma vez por mês e contava com um público bem diversificado.

Tinha-se, então, a ideia de uma noite alternativa, com muito colorido, diversão, música eletrônica em lugares inusitados como "[...] o Clube dos Diários, na época, um clube decadente e arruinado fisicamente, no Cabaré da Pretinha ou na casa de entretenimento adulto Beth Cuscuz. Também tinham lugar em casas abandonadas e em estacionamentos" (GALLAS, 2013, p. 100). O modelo dessa festa traz elementos novos para configuração das festas, como o uso de *flyers*, *DJs*, *drag queens*. Em relação ao nome da festa, deparei-me com duas denominações que não diferem muito. A primeira é tratada por Silva e Moura (1995) como: Tá Boa Santa? Já na pesquisa realiza por Gallas (2013), na qual ela teve a oportunidade de conversar com Jorginho Medeiros, argumenta que o produtor cultural a informou que o nome *Bine Iubita* fora extraído de uma expressão romena que significa "Tá, meu bem!".

Silva e Moura (1995) realizaram, além das observações, dez entrevistas com pessoas homossexuais. Cinco mulheres e cinco homens que frequentavam assiduamente esses espaços e festas citados. Segundo as autoras, os perfis das pessoas entrevistadas seguiam certo grau de instrução, pois possuíam o segundo grau completo, nível superior completo e incompleto, algumas tinham pós-graduação. Eram pessoas pertencentes às camadas médias, com distintas profissões, desde artistas, arquitetos, funcionários públicos federais, professores, comerciários, profissionais liberais ou estudantes que tinham entre 20 e 40 anos.

A concepção de gueto apresenta diferentes significados no contexto da pesquisa. É visto como um lugar democrático onde é possível ter um a liberdade de ação, possibilitando encontrar os pares, as paqueras, divertir-se. No entanto, ao final da noite, "[...] percebemos nos guetos certa melancolia estampada nos rostos das pessoas, uma espécie de ressaca moral" (SILVA; MOURA, 1995, p. 29), relacionada à frustração por não ter encontrado uma companhia. Por outro lado, refere-se ao difícil processo de desvencilhamento da socialização marcada pelos padrões morais heterossexuais. A imagem do gueto não é construída de forma homogênea. Se, por um lado, ele oferecia uma maior liberdade de ação, por outro, instituía códigos que o regulavam. Assim, quando uma pessoa ultrapassava os limites estabelecidos pelo próprio gueto tinham as ações censuradas. Existia uma ordem, e quem a transgredisse, tornava-se alvo de críticas. Não havia uma concordância sobre a "separação" entre lugares heterossexuais e homossexuais. Algumas pessoas homossexuais entrevistadas colocaram que deveria existir uma superação da ideia de "separação" entre os lugares. Outras afirmaram frequentar somente os guetos. Através da observação, as

pesquisadoras demonstraram que algumas entrevistadas frequentavam os lugares heterossexuais como uma forma de "obrigação moral", terminando a noite nos lugares de sempre, o gueto.

Em relação à estrutura e ao atendimento, as pessoas homossexuais reclamavam da falta de segurança, dos altos preços e dos péssimos serviços. Afirmaram que pela falta de opção, frequentavam aqueles lugares carentes de uma reforma que possibilitasse um conforto. Frequentar tais lugares, para alguns, não significava clandestinidade, ou seja, o gueto não era clandestino no sentido de ser escondido, pois era aberto ao público em geral e, a partir do momento que alguém entrasse naqueles locais, já estava se expondo, sobretudo, por se localizarem no centro da cidade. Porém, a observação mostrou que o gueto também representava um desafio à ordem estabelecida, provocando um estado de excitação em transgredir a ordem, em frequentar o proibido, o diferente.

A alegria no gueto é outro eixo analisado. As pesquisadoras argumentam que a esse sentimento está associado à possibilidade de poder expressar a "identidade homossexual", os desejos e as vontades. Tal sentimento estaria expresso de forma mais acentuada nos homens homossexuais, principalmente na figura "folclórica da bicha louca" que representaria naquele contexto tudo que a sociedade espera do homossexual. A caricatura da "bicha louca" representava o "fazer rir", para amenizar a agressão vivenciada nos ambientes heterossexuais. Dessa forma, "o mundo *gay*" era, aparentemente, mais alegre, tão verdadeiro e efêmero como o "mundo heterossexual". Se por um lado, era possível extravasar as angústias e os anseios, por outro, existia uma tristeza por não poderem expressar cotidianamente suas vivências homossexuais.

O significado apreendido sobre a concepção da homossexualidade através das observações entrevistas e conversas informais indicaram sobre a relação entre o medo, a solidão e a não institucionalização do casamento homossexual no país por parte dos homens homossexuais, ou seja, acreditam que por serem homossexuais tinham como destino a solidão. Eles expressaram desejo de uma institucionalização das relações. Já as mulheres homossexuais, embora reconhecessem as dificuldades das relações, acreditavam que os relacionamentos homossexuais estavam baseados no amor, na vontade de estar e ficar juntos, o companheirismo. Elas expressaram a possibilidade de viver uma relação fora do padrão dominante, defendendo que as relações homossexuais eram vividas com muito mais intensidade se comparadas às relações heterossexuais.

O perfil dos homossexuais nos guetos foi o último eixo analisado. Silva e Moura (1995) constataram que os guetos de Teresina se tornaram

lugares frequentados por homossexuais de todos os segmentos sociais. Existia a presença do homossexual machão, da bicha louca, travestis, mulheres masculinizada (sapatão), da mulher homossexual afeminada (lésbica-*chic*). Os homens homossexuais tinham uma maior preocupação com a aparência física, com o poder econômico. Existia uma preocupação em torno da imagem, ou seja, quem brilha mais, quem anima, quem consegue ser mais *chic*, quem consegue ser mais diferente e original.

O gueto teresinense funcionava como o local de encontro para expressar a identidade. Contudo, as pesquisadoras destacam que não havia a intenção de criarem uma organização por parte dos homossexuais. Relatam que na década de 1980 houvera uma tentativa da formação do Grupo-*Free*, mas, motivados pelo medo e a exposição, o grupo não se consolidou. "Toda essa pesquisa só veio a confirmar que, embasando-se em argumentos morais enfraquecidos, a sociedade reprime, marginaliza e penaliza o homossexual no seu cotidiano" (Silva e Moura, 1995, p. 45).

As autoras finalizaram a pesquisa afirmando que as possibilidades de liberdade de ação dos homossexuais eram alvo de preconceito fora dos guetos e, assim, a procura por esse espaço se fazia necessária. Apesar do medo, da solidão, da desconfiança e do descredito, os homossexuais acreditavam no avanço de suas lutas cotidianas, com a possibilidade de conquistarem outros espaços na sociedade. Por fim, ressaltaram que o preconceito é advindo da falta de informação sobre as vivências homossexuais e que a imagem estereotipada, como a da "bicha louca" e a "do sapatão", contribuíam para a configuração do homossexual no

imaginário social. Revisitar o texto de Silva e Moura, propõe-me refletir na elaboração dos seguintes questionamentos: Vinte anos depois, é possível falar em guetos em Teresina? Ainda existem esses espaços? Qual é a percepção das interlocutoras sobre os espaços de sociabilidade? Responder a essas perguntas é uma tentativa de atualizar as referências etnográficas sobre esses espaços na cidade de Teresina. Contudo, antes de seguirmos, é oportuno situar essa discussão dentro dos debates especializados sobre a formação no espaço urbano de zonas de ocupação vinculadas à orientação sexual, definindo-as como guetos *gays* até o contexto atual. Silva e Moura (1995) utilizaram o conceito de gueto tomando como referência Martin Levine (1979), e que foi inicialmente utilizado pela Escola de Chicago para denominar as redes de vizinhança habitadas por negros, judeus, italianos, ou seja, grupos de distintas nacionalidades no contexto norte-americano.

Edward MacRae, em 1983 publicou o artigo *"Em defesa do gueto"*, descrevendo logo nas primeiras linhas sobre uma certa explosão de comportamento homossexual na região central da cidade de São Paulo,

principalmente à noite, quando pessoas do mesmo sexo, principalmente homens eram vistos andando abraçados, entre beijos, como formas de saudação. O autor buscou refletir sobre o processo da crescente visibilidade conquistada pelos homossexuais depois da abertura política, o que possibilitou uma enxurrada de estabelecimentos diretamente voltados para o mercado gay promovendo mudanças nas vivências das relações homossexuais, nas formas de sociabilidade e na postura política na esfera da militância.

Tais mudanças eram observadas através do número crescente de pessoas que assumiam a identidade homossexual, apesar dos fatores sociais que o levavam a se ocultar, a ter medo, a sentir vergonha e cometer pecado ou até mesmo temer o desemprego e o afastamento por parte dos amigos. Nesse sentido, o "gueto era o lugar onde tais pressões são momentaneamente afastadas e, portanto, onde o homossexual tem mais condições de se assumir e de testar uma nova identidade social" (MACRAE, 1983, p. 56). Para além da possibilidade de encontrar parceiros, era o lugar da autoaceitação que acabaria afetando outras áreas da sociedade. Tratavam-se de espaços urbanos públicos ou comerciais, como parques, praças, calçadas, quarteirões, estacionamentos, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas.

Júlio Simões e Isadora Lins França (2005), ao revisitarem o artigo de MacRae discutiram sobre o percurso do "gueto" no mercado GLS na cidade de São Paulo, à luz do contexto marcado por uma ampliação e uma diversificação dos espaços de sociabilidade homossexual e das formas de expressão cultural e política das homossexualidades.

Ressaltaram que a concepção de "gueto" é enfatizada muito mais por sua dimensão política e cultural de espaço público, pois não existe no contexto das grandes cidades brasileiras a correspondência do "gueto" como um espaço fixo marcadamente segregado, de frequência exclusiva ou predominantemente homossexual:

> O que chamamos de "gueto" é algo que só pode ser delimitado ao acompanharmos os deslocamentos dos sujeitos por lugares em que se exercem atividades relacionadas à orientação e à prática homossexual. É preciso notar também que empreendimentos comerciais e ocupações (essa palavra tem sentido de tomada de espaços públicos ou não por sem-tetos) específicas de regiões da cidade estabelecem diferentes "guetos", frequentados por sujeitos agrupáveis não somente pela orientação sexual, mas também por sexo, poder de

> consumo, "estilo", modo pelo qual expressam suas preferências sexuais e assim por diante. (SIMÕES; FRANÇA, 2005, p. 2).

Percebemos um diálogo com Nestor Perlongher (1987) que utiliza a expressão gueto *gay* para se referir aos sujeitos envolvidos no sistema de trocas do mercado homossexual e aos locais onde as atividades relacionadas com sua prática sexual (e geralmente existencial) são exercidas com frequência consuetudinária. A proposta do autor é mostrar que o uso de tal expressão abrande a área estudada, embora seu campo de ressonância fosse estendido conforme os deslocamentos das populações que o constituem. Em contraposição a Levine (1979), a noção de "ghetto" não tem limites geográficos precisos e, sim, flutuantes e nômades que acompanham os movimentos reais das redes relacionais que aspira significar.

Através desse diálogo, Simões e França (2005) propõem a utilização das categorias como "manchas" e "circuitos", com a intenção de dar conta da lógica de implantação e utilização de aglomerados de estabelecimentos e serviços na paisagem urbana, seguindo as concepções de territorialidades itinerantes e flexíveis. Essa foi uma escolha teórica mais adequada para a empreitada de descrever sobre o "gueto homossexual" nas grandes cidades brasileiras.

Em seguida, argumentaram que não pretendiam esboçar uma análise detida das mudanças que alteraram as expressões culturais, sociais e políticas da homossexualidade desde a época da escrita do artigo de MacRae, no entanto, destacaram dois fenômenos de alcance mais amplo: o impacto social da epidemia HIV-Aids e a crescente importância do mercado na promoção e difusão de imagens, estilos corporais, hábitos e atitudes associados à política de identidades e às emergentes culturas identitárias homossexuais.

A epidemia, se por lado deixou um rastro de morte e estigma por outro proporcionou mudanças em relação à discussão pública sobre a sexualidade e "deixou também, como legado, uma ampliação sem precedentes da visibilidade e do reconhecimento da presença socialmente disseminada do desejo e das práticas homossexuais" (SIMÕES e FRANÇA, 2005, p. 3). Trouxe para a ordem do dia uma polifonia de informações sobre questões, como as doenças venéreas e o uso de preservativos, deixando-as fora da "clandestinidade". É importante ressaltar que esses debates promoveram uma "revigorada" na militância que procurou se (re)organizar frente às instituições governamentais com o intento de discutir e formular políticas públicas no campo da saúde e no combate à violência.

Outro fenômeno a considerar é a importância do mercado e a difusão dos meios de comunicação especializados, como revistas, jornais, editoriais, agências de turismo e de namoro voltadas ao público homossexual, assim como seções dedicadas à homossexualidade em grandes jornais, livrarias, editoras e agências de viagem. Somam-se a isso, as inúmeras oportunidades de sociabilidade, através das salas de bate-papo dirigidas à homossexualidade.

Percebe-se, então, um movimento direcionado para o mercado e para a mídia, marcantes na década de 1990. Nesse sentido, a articulação dos debates públicos sobre sexualidade e a homossexualidade abriu espaço para outras configurações de mercado:

> Desde meados da década de 1990, o que se conhecia como o "gueto" homossexual começa a se transformar num mercado mais sólido, expandindo-se de uma base territorial mais ou menos definida para uma pluralidade de iniciativas, que não deixam de comportar um circuito de casas noturnas, mas que também envolve, hoje, o estabelecimento de uma mídia segmentada, festivais de cinema, agências de turismo, livrarias, canais de TV a cabo, inúmeros sites, lojas de roupas, entre outros [...]. A segmentação de espaços destinados ao público homossexual acontece simultaneamente a um processo de multiplicação de identidades no interior do movimento GLBT: além das grandes categorias de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais assumidas pelo movimento homossexual, emergem também subgrupos, incentivados pela proliferação de fóruns e listas de discussão na internet e pertencentes principalmente ao segmento dos ***gays*** (grupos de advogados ***gays***, judeus ***gays***, adolescentes ***gays***, surdos gays, etc.). (França, 2007, p. 232-233).

Ainda nessa década, a categoria GLS foi implanta e difundida para designar "gays, lésbicas e simpatizantes". De acordo com Simões e França (2005) ela surgiu a partir da articulação do sítio Mixbrasil (criado em 1993, quando o que viria a ser a internet ainda era a rede BBS) e do festival de cinema de mesmo nome, inspirado no modelo do "*Gay and Lesbian Film Festival*", de Nova York. O "S" da sigla trouxe a ideia de congregar no mesmo espaço físico pessoas de múltiplas orientações sexuais, contribuindo para uma flexibilização das fronteiras do "gueto".

Localizo, por meio da flexibilização dessas fronteiras, o esforço empreendido por Silva e Moura ao analisarem a Configuração

Homossexual Teresinense. Os resultados dessa pesquisa demonstram pontos significativos: os diferentes sentidos atribuídos à noção de gueto, sinalizando tanto inclusão como exclusão; a superação da ideia de separar os espaços heterossexuais e homossexuais; a utilização da categoria GLS para demonstrar a circulação da diversidade de pessoas no mesmo espaço, como no Bar Alternativa; a configuração de festas marcadas por novos elementos, como a música eletrônica, o uso de *flyers*, *DJ´s*, *drag queens*, geralmente ocorridas em lugares inusitados.

Atualizando referências: do "gueto" ao mercado GLS

A região central da capital ainda congrega distintos espaços de sociabilidade dirigidos ao público GLS, onde é possível observar uma quantidade significativa de festas no decorrer da semana. Gallas (2013) cartografou os lugares de frequentação não heterossexual[7] em Teresina, identificando menos de quinze espaços localizados, em sua maioria, no centro, desde o extinto Mercearia *Pub* Bar até os locais de acesso restrito, frequentados pelo público homossexual.

Com o estilo de *pub*, o Mercearia, como era conhecido, localizava-se na Rua Eliseu Martins, próximo à Praça João Luís Ferreira, com uma simples fachada decorada com uma placa estreita no sentido vertical com o nome do lugar. O funcionamento se dava estritamente no horário noturno, geralmente depois das 22 horas. O estilo das festas variava conforme a atração e os dias da semana. No período de campo, este não foi um espaço eleito pelas interlocutoras e por esse motivo não explicitarei uma descrição detida, no entanto, elas ressaltaram a sua importância no contexto local, sobretudo, no início dos anos 2000.

Em diferentes momentos escutei sobre a festa Hooligans como uma das mais interessantes que ocorria no Mercearia. Tratava-se de um projeto criado por Fabiano de Cristo, na época estudante de publicidade de uma faculdade particular. Foi em uma noite de julho de 2011, no apartamento de Lúcio, amigo da Dara que escutei precisamente sobre essa festa. Não foi uma simples conversa que eu observei entre os amigos e, sim, uma forma de se colocarem em posições distintas diante daquela festa. Consideravam-se "os modernos", tanto por "curtirem" as músicas como os estilos, aliás, são considerados como pessoas que Apesar dos interlocutores de Gallas denominarem os locais como bares ou gays, ela

7 Apesar dos interlocutores de Gallas denominarem os locais como bares ou gays, ela optou por considerá-los como locais preferencialmente frequentados por não-heterossexuais com a intenção manter uma coerência com as demais manifestações sociossexuais e afetivas, que fogem do modelo heterossexista e heteronormativo.

optou por considerá-los como locais preferencialmente frequentados por não-heterossexuais com a intenção manter uma coerência com as demais manifestações sociossexuais e afetivas, que fogem do modelo heterossexista e heteronormativo.

lançaram tendências naquele contexto, em relação às formas de se vestirem e ao gosto musical. Lúcio e Dara descreveram essa festa como de "vanguarda", começando pela escolha do dia, a quinta-feira, que era um dia morto na cidade em termos de festa. O formato da festa era o seguinte: geralmente ocorriam discotecagens por pessoas que não profissionais da música, como *DJ*. Qualquer pessoa tinha um livre acesso para comandar alguns minutos ou horas a festa. Inicialmente, o público era composto pelos amigos do Fabiano, contudo, foi crescendo e ampliando a quantidade de pessoas, chegando ao número de 300 pessoas.

Segundo Lúcio, as pessoas que frequentavam o Mercearia no dia dessa festa, principalmente no início, não estavam preocupadas se o público era *gay* ou não, o interesse era na música, na dança, na diversão, na pluralidade de estilos:

> Era uma festa que só tinha pessoas bonitas e estilosas. Eu e Lúcio tínhamos visto festas assim quando fomos a Fortaleza. Quando surgiu a ***Hooligans*** foi massa porque era som que curtíamos. Depois, quando ficou mais popular também perdeu seu encanto. (Dara)

> [...] então todo mundo queria dançar rock rol , então tinha um cara que curtia mais música black, então tocava samba rock e sabe [...] esse outro lado de Teresina também é muito interessante porque eu achava as pessoas muito modernas sabe, tem foto que você olha ... e pô, isso aqui é uma festa em Londres por causa das pessoas que frequentavam, a maneira como elas iam vestidas, a música sabe e tinha uma identificação muito grande. Tocavam bandas de rock, banda ***indie***, bandas independentes, eletrônico (Lúcio).

O idealizador do projeto Hooligans encerra a agenda dessa festa. Segundo Gallas (2013), com a desistência de Fabiano, o DJ Naldo Morais começou a cuidar do projeto e criou a Mosh[8], inicialmente, mantendo

8 A Mosh se tornou uma festa caracterizada por executar músicas pop. Atualmente ocorre às sextas-feiras no espaço Trilhos, localizado na estação do metrô na Avenida Miguel Rosa.

a proposta de rock indie. Posteriormente, com a presença constante de aspirantes a DJ's, o pop prevaleceu. Era uma festa com um público predominante gay e pouco frequentada pelas interlocutoras desta pesquisa. Afirmam que era uma festa não atrativa por ter um público adolescente.

Tomando como referência a Praça João Luís Ferreira, no centro da cidade, encontramos em seu entorno, além do Mercearia bares de calçada, como o Bar Lambda, localizado na rua 7 de Setembro. A estrutura do estabelecimento é simples: as mesas ficam dispostas na calçada, não ultrapassando o número de vinte. Geralmente é no final da tarde que o bar "aparece" com as mesas dispostas, pois durante quase todo o dia permanece fechado, de forma que passa despercebido entre os prédios comerciais e agências de viagens. Com o estilo music in box, a animação é variada conforme a música escolhida.

É um local conhecido como esquenta, ou seja, significa que é ali onde começa o início da saída noturna, tomando alguma bebida antes do destino principal da noite, geralmente iniciando a partir das 22 horas. Segundo Gallas (2013), os frequentadores ficam em suas mesas, bebendo sozinhos ou acompanhados, mas interessados em estabelecer contato por meio da conversa. É o que atrai os homossexuais mais maduros. Há uma frequência bem equilibrada de homens e mulheres de idade superior a trinta anos.

Na mesma área, no sentido centro-norte encontramos outro bar de calçada, chamado PL24, com uma extensão de calçada maior, porém com um número de mesas inferior, se comparado ao Lambda. Na parte interna encontram-se dois banheiros dispostos ao lado direito e ao lado do balcão que separa o pequeno salão do espaço onde ficam os freezers de bebidas. Ao fundo desse, uma pequena cozinha foi instalada. A iluminação no pequeno salão é feita por um jogo de luz. No canto esquerdo, diametralmente oposto aos banheiros, encontra-se um box in music. Esse é um lugar estratégico para uma paquera. A presença de mulheres heterossexuais ou lésbicas é ínfima em relação à presença dos homens gays com a faixa etária variada.

Ainda nesse sentido geográfico, próximo à Avenida Campo Sales, em um prédio simples e antigo, localiza-se o Zum Zum Bar. A entrada é simples, sem uma bilheteria específica. Ao entramos, deparamo-nos com o balcão do bar à esquerda, com pouca iluminação, formando o primeiro ambiente do bar com mesas cadeiras. Em seguida, outras mesas são dispostas em um sentido horizontal até chegar ao pequeno palco. Anteriormente, nesse segundo espaço funcionava uma piscina, dando nome ao antigo estabelecimento: Piscina's bar. Quando esse fechou as portas, os novos proprietários mantiveram as estruturas laterais da piscina

para servirem de balcão em ambos os lados, direito e esquerdo, findando antes do palco. Esse é ponto que marca o terceiro ambiente, que é aberto. A entrada é cobrada somente em dias de festa. Não é um roteiro frequentado assiduamente pelas minhas interlocutoras, no entanto, quando as atrações das festas são cantoras assumidamente lésbicas, elas comparecem.

Em torno da Praça do Fripisa, região central, localiza-se o bar/boate Estacionamento, na Rua Quintino Bocaiuva, próximo ao edifício do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI). Enquanto bar recebe um público diversificado desde as pessoas que trabalham no centro que por lá param após o horário do expediente, aos estudantes do ensino médio e universitários. Já como boate, o público se torna ainda mais diversificado, dependendo da atração, contando com gays, lésbicas e travestis. Caracteriza-se ela presença de mulheres com uma faixa etária mais ampla - dos 17 aos 48 anos - sendo essas mais pretas e pardas, dos estratos populares com menor poder de consumo e masculinizadas, formando pares a partir da diferenciação de atributos feminino e masculino. É um local fechado, de entrada única, com um salão apertado e escuro, e um segundo salão com algumas partes abertas. As mesas são dispostas por todo o espaço. Gallas (2013), ao cartografar esse lugar, diz o seguinte:

> As mesas são espalhadas pelo espaço, quase uma tocando na outra. Normalmente, a maior parte do público é de bairros mais distantes do centro. A música usualmente é de funk carioca, pagode e eventualmente, a casa também contrata DJs para executar música eletrônica no espaço. A confusão de pessoas comprimindo-se no espaço dá uma aparência de "inferninho" que incomoda alguns homossexuais que entrevistei.

A representação de "inferninho" aparece no meu campo de estudo, no entanto, as interlocutoras o frequentaram na ocasião de um *show*, no qual eu não estive presente, uma vez, que ainda não estava inserida em campo. Escutei sobre essa determinada saída, certa vez, conversando com Dara quando essa explicava-me que havia ido ao Estacionamento somente por causa da atração musical.

Fora da região central outras festas foram surgindo em boates estruturadas com um maior conforto, ainda que fossem pequenas. Entre 2009 e 2010, a boate Cenário Club, localizada na Avenida Nossa Senhora de Fátima, despontou como uma nova aposta de espaço transitório. Em 2009, Dani Jales, jornalista, fotógrafa e *DJ* promoveu a festa "Devassa", atraindo

um número significativo de pagantes, com um público mais jovem. Por se tratar de uma festa temática, cada edição era pensada a partir de um tema, por exemplo, em 2011 foi realizada a "Devassa Morangosa", no *Atlanticy Club*. Recebeu esse nome por receber como convidada uma lésbica *vip*, a "Morango" (Ana Angélica Martins), ex-participante do *reality show* exibido pela Globo, *Big Brother* Brasil.

Nessa linha, aconteceram outras festas, como a "Baba Jaga" e "Safo". A primeira foi idealizada por Dayse Falcão, *DJ* Samdrade, Lucas Mancinni e pela *DJ* Marg Toledo. Essa, produzindo a segunda com outras parcerias. Tais festas aconteceram em lugares diferentes. A última edição da "Safo" ocorreu no *Spative*, antiga Mansão da Beleza, localizada na Rua Juiz João de Almeida no bairro Ininga. Em 2013, foi inaugurada a Reserva *Pub*, localizado na Rua Desembargador Mota, Q1 C1, no bairro Monte Castelo, zona Sul da cidade. Recentemente, no centro, próxima a antiga boate Mercearia, foi inaugurada a *Heaven Pub*. Estas duas atrai um público diverso dependendo da atração musical. Esses espaços não são fixos, em relação a permanecia dos estabelecimentos. Portanto, assistimos as constantes aberturas e fechamentos desses espaços.

Com efeito, a dinâmica desses espaços está atravessada pelos processos contemporâneos que marcam as cidades como a mudança da percepção da lógica do tempo, a partir de transformações na vida individual e social, no âmbito trabalhista através de uma restruturação dos hábitos de trabalho, evocando a disciplina e uma nova natureza humana. Nesse sentido, a cidade tronou-se uma forte representação desses novos horizontes (THOMPSOM, 1998), no quais, os espaços e lugares que conformam a cidade estão em processo, em movimento.

Assim, a cidade é vista como uma construção social onde as crenças têm um papel fundamental, ou seja, a cultura é campo social onde os conflitos sociais se expressam de maneira mais forte (WILLIAMS, 2000) nos quais existe uma reivindicação que o indivíduo preservar a sua autonomia e individualidade e subjetividade em consonância com a complexidade das sociedades moderno-contemporâneas com uma mobilidade material e simbólica sem precedentes em sua escala e extensão (SIMMEL, 1967; VELHO, 2003).

Considerações

É interessante acompanhar as temporalidades históricas e espaciais quando nos referimos à sociabilidade GLS e LGBT's para pensar as situações de sociabilidade no tempo e no espaço. Ao serem reconstruídas as trajetórias das nossas personagens que vivenciaram o período o que

se convencionou chamar "gueto" e, atualmente, frequentam outros espaços de "sociabilidade fora do gueto" (FACCHINI, 2008; MEINERZ, 2011; OLIVEIRA, 2012).

Para fins de um recorte metodológico sobre os espaços, eu optei por mapear aqueles frequentados nas idas a campo, a convite das interlocutoras. Nesse sentido, destaco três universos: os encontros que chamo aqui de particulares, como os almoços, jantares, sessões fílmicas nas casas, apartamentos e sítios; o universo dos cafés, Café Mais e o Café Expresso, ambos localizados na Zona Leste; e o terceiro que são os restaurantes e bares, especialmente, os localizados na Zona Leste da cidade, como o Água de Chocalho, Coco Bambu, Clube da Esquina, Café Del Mar, Boteco, o Seu Boteco, para citar alguns.

Referências

ARAÚJO, Cristina Cunha de. **Trilhas e estradas**: a formação dos bairros Fátima e Jockey Clube (1960-1980) [manuscrito] / Cristina Cunha de Araújo. – 2009.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras**: mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. 2008. Tese (Doutorado)- Pós-Graduação em Ciências Sociais. UNICAMP. Campinas: 2008.

SIMÕES, Júlio Assis e FRANÇA, Isadora Lins. Do Gueto ao mercado. In: GREEN, James Naylor; TRINDADE, Ronaldo. (orgs.) **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo, Editora Unesp, 2005.

GALLAS, Ana Kelma Cunha. **Redes de Sociabilidades Gays em Teresina**: Lógicas e Estratégias de pertencimento. (Dissertação de mestrado) - Programa de pós-graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Piauí, 2013.

LACOMBE, Andrea. "Tu é ruim de transa!" ou como etnografar contextos de sedução lésbica em duas boates GLBT do subúrbio do Rio de Janeiro. In: DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira; FIGARI, Carlos Eduardo (Orgs.). **Prazeres dissidentes**. Garamond, 2009, p. 373-392.

MEINERZ, Nádia. **Entre mulheres**. Etnografia sobre relações homoeróticas femininas em segmentos médios urbanos na cidade de Porto Alegre. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. 194 p. (Coleção Sexualidade, Gênero e Sociedade. Homossexualidade e Cultura).

OLIVEIRA, Jainara G. de. “De perto e de dentro”. Um olhar antropológico sobre o acesso a saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em Maceió/AL. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção** (Online), v. 11, p.737-812, 2012.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

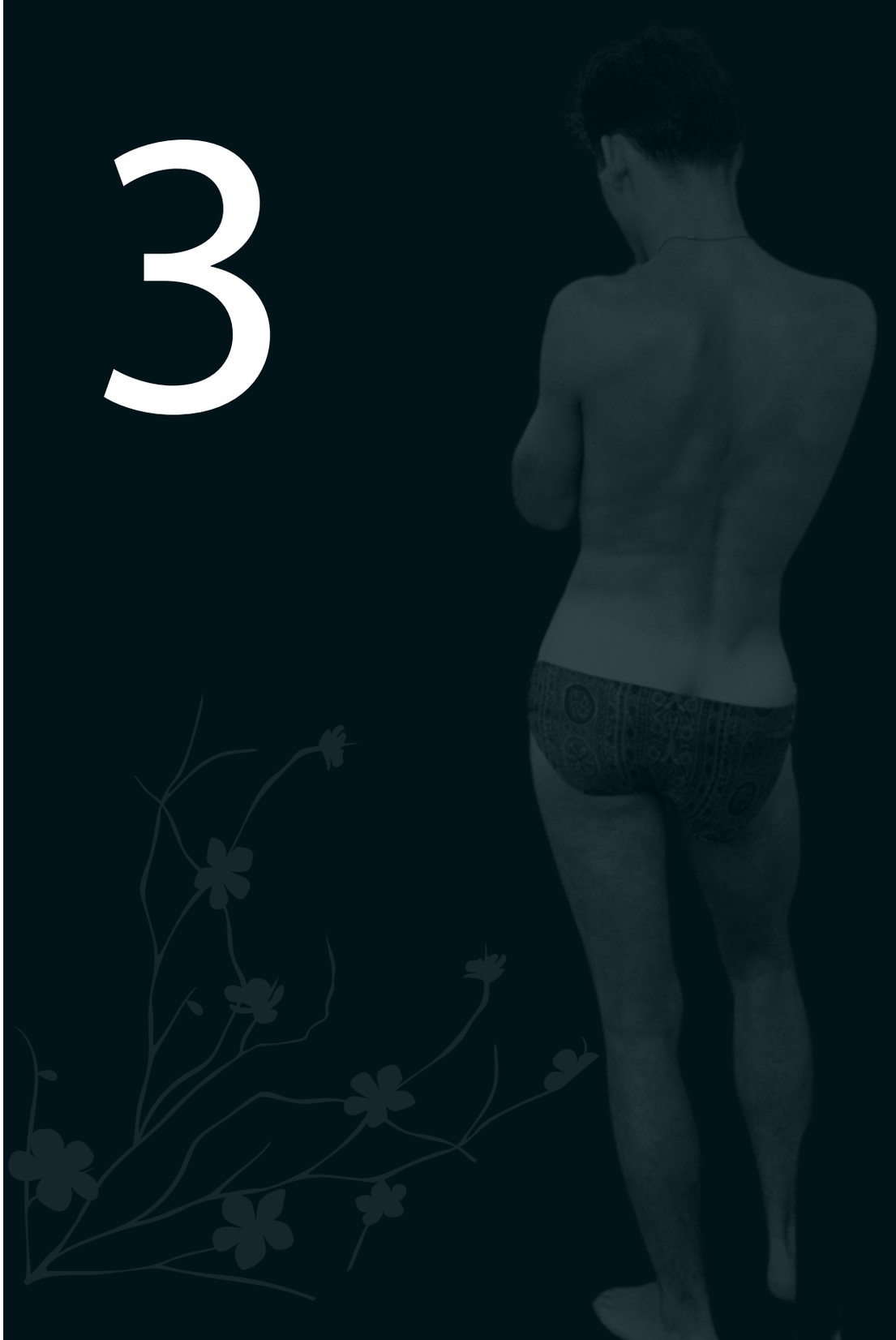
SILVA, Adriana Araújo; MOURA, Diana Márcia Lima Verde. **Teresina, mostra tua cara!** Configuração da realidade homossexual teresinense. Monografia de Graduação do Curso de Serviço Social; Universidade Federal do Piauí, Teresina, 1995.

SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, Otávio Gilberto (Org.). **O fenômeno urbano**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1967.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1973

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

3



Habitus, performances e construção de afetos na noite gay em Belém do Pará

José Carlos Almeida da Rosa[1]

Não se trata de uma simples peça de roupa: os primeiros tensionamentos antes de chegar na "balada"

Noite de sábado na capital paraense, Belém, e os rapazes homossexuais se preparam para mais uma noitada de dança, socialização, bebidas e flertes dentro de casas noturnas LGBQTIA+[2] da cidade. Na ocasião, optei por ir a uma boate localizada no bairro do Umarizal[3], um local voltado para frequentadores com um estilo de vida referente às classes sociais A e B, que seguem uma padronização de corpos musculosos, em sua maioria brancos, e que possuem performances consideradas "masculinas"[4].

O objetivo deste estudo foi observar e compreender os estilos de vida/habitus e criação/fortalecimento de afetos existentes entre os rapazes gays belenenses a partir das suas materialidades, seus corpos, performances, classes sociais, etnias, raças e preferência por frequentar uma boate que condiz com uma forma de consumo[5] específica e restrita a uma pequena parcela do coletivo de homens homossexuais do Norte do Brasil. Conforme conceituou Bourdieu (2007), podemos compreender o habitus como uma "(...) estrutura estruturada: o princípio de divisão em

---

1 Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA). E-mail: jcarlosalmeida.rosa@gmail.com.

2 Termo referente a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Travestis, Queer, Intersexo, Assexual e outras diversas possibilidades de orientação sexual e/ou identidade de gênero. Desde os anos de 1990 a sigla vem recebendo adaptações conforme as diversas formas de orientações sexuais e de identidades de gêneros existentes.

3 Diferente de meados do século XIX e início do XX, no qual o bairro era compreendido como periférico, atualmente o Umarizal é considerado como um dos mais caros de Belém. Os antigos casarões que antes existiam no local, deram espaço a uma grande quantidade de edifícios. Durante a década de 1990, o bairro se tornou um dos principais pontos de socialização noturna com a presença de bares, restaurantes, boates e botecos voltados para as pessoas pertencentes às classes sociais A e B.

4 Esse pensamento ocorre a partir de uma matriz heteronormativa e de uma ideia de masculinidade hegemônica, no qual compreende a feminilidade de forma inferiorizada.

5 Aqui compreendo o consumo não apenas enquanto um fenômeno mercadológico, que é ativo do cotidiano, mas também como um hábito que intermedia relacionamentos, constrói identidades e possibilita um mapeamento cultural, conforme abordou Mary Douglas e Baron Isherwood (2004).

classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, por sua vez, o produto da incorporação da divisão em classes sociais". (p. 164).

Esse habitus entendido como algo sistemático e universal, funciona tanto como um princípio gerador de práticas, como também é referente a um sistema de classificação. Segundo o autor, os estilos de vida são "os produtos sistemáticos dos habitus que, percebidos em suas relações mútuas segundo os esquemas do habitus, tornam-se sistemas de sinais socialmente qualificados - como "distintos", "'vulgares", etc". (BOURDIEU, 2007, p. 164).

Antes de chegar na boate, fiz uma breve pesquisa para saber sobre quais os tipos de vestimentas, calçados e marcas os frequentadores costumavam usar. Para isso, contei com as informações de amigos que anteriormente haviam frequentado a casa noturna, assim como observei as redes sociais digitais das pessoas que iam ao local todos os finais de semana, pois, nesse caso, não se trata de uma simples peça de roupa.

No início, esse cuidado e preocupação em relação a escolha das indumentárias pode parecer algo fútil, mas como reitera Isadora Lins França (2010), as roupas desempenham um papel importante dentro das sociedades, pois classificam sujeitos e definem aproximações e distanciamentos entre indivíduos em um determinado contexto. Assim, o fato de usar peças que não eram adequadas com o local, poderia dificultar a minha abordagem dentro de campo junto aos meus interlocutores, uma vez que essa materialidade é de fundamental relevância para eles e na construção/fortalecimento dos seus laços sociais.

Desde o momento que antecedeu a minha chegada na boate, compreendi que havia determinados estilos de vestimentas, calçados e marcas que poderiam ou não fazer parte daquele cenário. Isso remonta a ideia de Daniel Miller (2013), que em seus estudos sobre as indumentárias em Londres observou que a escolha de uma roupa não está baseada em uma opção do indivíduo, mas sim no que o outro vai pensar e comentar sobre essa escolha. Tudo isso gera uma situação de ansiedade em quem está usando a roupa. Ou seja, muito parecido com o medo/incômodo que tive em escolher o "look errado" para a ocasião.

Naquela primeira noite optei por um traje esporte fino com cores neutras, algo que não chamava atenção, porém, tal preferência de vestimenta poderia ser facilmente utilizada em um evento que demandava mais formalidade, diferentemente de uma boate lotada. No entanto, esse era o estilo que os frequentadores da casa noturna usavam. Conforme diz Regina Facchini (2008), a noção de estilo está

relacionada a uma forma de comunicação, lazer, seja no que diz respeito as indumentárias, a predileção por um estilo de música, as atitudes em um determinado local público, entre outros exemplos, no qual o único objetivo é o de ser visto.

Além das vestimentas, a necessidade de exaltar os seus corpos musculosos, o consumo de bebidas caras, o ato de fumar a essência do tabaco em um dispositivo de narguilé[6] e a forma como aqueles rapazes performavam dentro do local, revelava com precisão essa ideia de "ser visto" e de chamar atenção do outro por meio das materialidades. Para mim, que não estava acostumado a frequentar a casa noturna, isso foi algo perceptível desde os primeiros momentos de observação. Só após as conversas que ocorreram conforme ia fazendo o campo, foi que tive a confirmação que de fato o intuito dos rapazes era exatamente esse.

De acordo com Malinowski (1976), alguns fenômenos que são de importância, não podem ser entendidos por meio de questionários ou por análise de documentos, mas sim, precisam ser observados em seu funcionamento de forma detalhada e atenta por um período de vivência em campo. Clifford (2002) destaca que a observação participante é considerada como algo sensível, uma vez que a técnica impõe que os pesquisadores possam experimentar, de forma física e intelectual, as mudanças da tradução que demandam de um aprendizado tanto da língua nativa como do estabelecimento de uma relação social por meio de conversas e outras trocas junto à sociedade pesquisada. Portanto, no início, era importante construir uma primeira leitura sobre aquele cenário, as pessoas, como se formavam os processos de sociabilidades, as formas de consumo, entre outros detalhes de campo, apenas por meio da técnica da observação. Só a partir dessa forma de familiarização com o ambiente é que pude continuar o propósito de pesquisa, na busca por possíveis respostas ou na formulação de mais questionamentos e tensionamentos sobre as vivências de homens gays na noite belenense.

"Homens padrões só costumam ficar ou se relacionar com outros homens padrões...": o uso de categorias sociais no universo do homem gay belenense

6 De acordo com o "The Tobacco Atlas" (um site desenvolvido pela ONG americana Vital Strategies e pela Sociedade Americana do Câncer e tem como proposta mostrar a situação do fumo em todo o mundo), o dispositivo de narguilé, também chamado de cachimbo de água, Shisha, Narjila, entre outros nomes, possui raízes na Índia, África e Oriente Médio. A fumaça do dispositivo usa uma fonte indireta de calor para queimar as folhas do tabaco de forma lenta, enquanto o usuário puxa a fumaça para a boca, por meio de uma câmara de água, usando uma longa mangueira. Mais informações em "Hookah Smoking", disponível em: https://tobaccoatlas.org/2018/12/19/hookah-smoking/. Acesso em 03 de setembro de 2021.

Conforme ia sendo afetado[7] dentro da casa noturna e socializava com os rapazes para conhecer melhor aquele universo, percebi a existência de categorias de classificação para os frequentadores. Em uma conversa com um dos interlocutores[8], o Gael, disse que naquele local frequentavam pessoas mais "cultas/padrões", ao contrário de outras casas noturnas da cidade ao qual ele mencionou que frequentam mais "pocs".

Além dele, outros homens gays que participaram deste estudo também citaram essas categorias, as quais percebi que estão relacionadas aos julgamentos de performances corporais, comportamentos sexuais, vestimentas e distinção de classes sociais, que impactam diretamente no fortalecimento e formação ou não de seus laços.

Diante disso, pode-se entender que os "gays cultos/padrões" são homens que têm performances e características masculinas, baseadas em um pensamento heteronormativo e por isso passam despercebidos dentro da sociedade. Seus corpos são musculosos; normalmente são pessoas que possuem um bom poder aquisitivo; alto nível de escolaridade; costumam fazer questão de mostrar que seus gostos são mais sofisticados seja no que tange: viagens, preferência por frequentar determinados locais mais caros e consumir alimentos, bebidas, indumentárias e marcas específicas.

Em relação aos "gays pocs", trata-se de indivíduos que possuem performances corporais e características referentes à feminilidade. O termo é antigo e deriva da expressão "ploc-ploc" ou "poc-poc" em referência ao barulho que os saltos altos fazem. No passado, essa classificação estava relacionada aos homens que não possuíam um bom poder aquisitivo, pertenciam às classes sociais mais baixas e o uso do termo era entendido como algo pejorativo. Com o passar dos anos isso se ressignificou e a categoria passou a ser vista como uma forma de empoderamento. No entanto, dentro deste circuito de homens gays de Belém, observei que os rapazes homossexuais compreendidos como "pocs" ainda são vistos como pessoas inferiorizadas, isso ficou perceptível nas falas dos interlocutores.

De acordo com Judith Butler (2002), esses julgamentos ocorrem porque são indivíduos que não seguem uma matriz heteronormativa que dita qual papel devemos desempenhar e performar na sociedade.

7 Aqui utilizo esse termo "afetado" a partir da ideia de Favret-Saada (2005), que compreende que o pesquisador só consegue entender de forma clara as particularidades e as relações sociais de um determinado contexto, quando ele se permite vivenciar/ser afetado pelas experiências que o campo proporciona.

8 Para preservar os interlocutores, todos os nomes que cito até o fim deste artigo são fictícios.

Uma vez que essas regras são quebradas e há uma ruptura no binarismo masculino/feminino, esses corpos são vistos como inferiores tanto pelo próprio coletivo LGBTQIA+ como fora dele. É por isso que a autora enfatiza que o gênero é performativo, porque segue normas reguladoras coercitivas, hierárquicas, que se repetem e reforçam um "imperativo heterossexual" (BUTLER, 2003, p. 156).

Essa configuração de categorias inclusivas e excludentes dentro do coletivo de homens gays de Belém não é de hoje. Desde a década de 1970, baseado nos estudos da antropóloga norte-americana Ruth Landes em 1930, Peter Fry (1982) publicou uma pesquisa seminal sobre a temática da homossexualidade existente dentro de cultos de possessão afro-brasileira, no qual foi possível perceber que a existência das classificações estava relacionada e era modificada dependendo da classe social, região do país e momento histórico.

No caso desta pesquisa, entendi que essas categorias representam um exemplo de hierarquização, preconceito e relação de poder dentro do próprio grupo de homens homossexuais que frequentam a boate no bairro do Umarizal, em Belém, no qual o consumo das materialidades, como por exemplo as suas vestimentas, auxiliam diretamente na formação dessas classificações e nos seus reconhecimentos enquanto pares.

A respeito desse processo de reconhecimento, Maffesoli (1996) comenta sobre o "simbolismo generalizado", no qual trata-se de uma movimentação de ações e retroações sem fim, ou seja, como se fosse um círculo vicioso, em que reconhecemos um signo a partir do reconhecimento de outros, e é a partir desse reconhecimento que nos unimos.

De acordo com Vale de Almeida (1996), em seus estudos sobre masculinidade hegemônica, "não basta estar com os outros homens. O que se faz com eles — beber, fumar, partilhar, conversar, competir, brincar e discutir — são actividades coercivas. E não são feitas com qualquer homem, mas sim com iguais". (p. 176). Isso ficou bem explicito na fala de um dos meus interlocutores que questionado sobre a questão do flerte dentro do local, ele respondeu que se o rapaz não for atraente, não seguir uma aparência de corpo e performances padronizadas[9], entre outras questões no que diz respeito ao uso das suas materialidades, dificilmente conseguirá se relacionar com outras pessoas. O rapaz terminou a sua fala enfatizando que "homens padrões só costumam ficar ou se relacionar com outros homens padrões. Aqui as pessoas são mais esnobes".

9 O padronizado dentro do local é o que possui um corpo musculoso e performam uma masculinidade do homem heterossexual.

Sobre esse comentário é possível dialogar a partir do pensamento de Barth (2000), que diz que os grupos étnicos atuam como um exemplo de organização social em que os indivíduos que fazem parte dele são os responsáveis pela manutenção do que é percebido como diferenciado e dicotômico do grupo. Ou seja, essa questão étnica cria desejos, prazeres, mas também o sentimento de repulsa ao que pode ser entendido como "diferente". É justamente dessa forma que há uma conservação da não diversidade étnica dentro desses locais.

Uma outra característica que percebi durante o período de campo, é que a maioria dos rapazes que frequentam a boate são pessoas brancas. Isso revela um exemplo de branquitude presente em diversas casas noturnas para classes sociais mais elevadas em todo o Brasil. Portanto, é preciso ter em mente que isso ocorre pelo fato que a classe média no país se constituiu por meio da ideia de raça, no qual os costumes e valores estavam baseados em um pensamento branco, burguês e europeu.

Segundo Cardoso (2010), ao falar de branquitude é necessário considerar que esse é um lugar de privilégios simbólicos, objetivos e subjetivos, no qual se preserva uma ideia de invisibilidade, de um único padrão normativo. Para Priscila Elisabete da Silva (2017), a branquitude está relacionada as vantagens que os brancos possuem sobre os não brancos, seja no que tange em aspectos materiais ou simbólicos, e isso ocorre por causa da desigualdade da distribuição de poder político, econômico, social e de bens tangíveis ou não.

No entanto, a autora diz que conceituar a branquitude não é tarefa fácil, porque não se trata de um termo homogêneo, visto que no Brasil a ideia de raça se constituiu a partir dos processos de miscigenação e branqueamento. Acredito que é importante problematizar que mesmo este estudo se desenvolvendo na região amazônica, na qual há uma diversidade de povos, Cardoso (2010) diz que a brancura é um traço da branquitude, ou seja, ainda que o indivíduo não possua brancura, ele pode identificar-se como.

Uma noite no camarote: a construção de afetos a partir do marcador de classe social

Além da etnicidade, raça, questão física e biológica dos indivíduos, a estratificação de classes sociais atua de forma direta nos momentos de flerte e formações/fortalecimentos de afetos dentro da casa noturna. Logo após as primeiras inserções em campo, os tensionamentos iniciais e a formulação de breves notas sobre aquele

universo (como se estivesse montando um jogo de tabuleiro de quebra-cabeça), fiz amizade e conversei com algumas pessoas que me auxiliaram na construção da pesquisa.

De acordo com Simmel (2006), é possível compreender a conversa como uma prática banal no qual os indivíduos interagem conforme assuntos que seja comum para ambos ou sobre algo que pretendem conhecer. Os discursos que formam esse exemplo de sociabilidade possuem significados e fim em si mesmos. O autor enfatiza que "na conversa puramente sociável o assunto é somente o suporte indispensável do estímulo desenvolvido pelo intercâmbio visto do discurso enquanto tal". (SIMMEL, 2006, p. 75).

A cada conversa e experiência que vivi com os meus interlocutores durante os fins de semana em campo, percebi que ocorria um fortalecimento dos nossos relacionamentos e com isso constituíamos afetos uns com os outros. Nessa situação compreendi que, conforme disse Maffesoli (1996), o laço social torna-se emocional a partir do momento em que criamos um modo de ser (ethos) no qual as experiências com os outros é algo essencial.

Sobre esses exemplos de afetos, Massumi (1995) diz que eles ocorrem de forma dinâmica, estão relacionados à uma intensidade que é referente a um determinado momento de experiência dos sentidos, no qual as barreiras socioculturais são rompidas e a forma/conteúdo passam a ser possíveis de codificação no instante em que são transformados em emoção. Dessa maneira, o afeto ocorre a partir das experiências vivenciadas pelos indivíduos, de forma dialógica e intersubjetiva.

Em uma das noites de pesquisa, fui convidado por um dos interlocutores para ficar em um camarote que: "era uma área paga e só subia ali quem era convidado do pagante. O local contava com serviço de garçom exclusivo e as pessoas não precisavam se misturar com quem estava na pista de dança". (ROSA, 2021, p. 53). Foi a primeira vez que tive a oportunidade de subir naquela parte da casa noturna, ver literalmente o meu campo de cima para baixo e observar tudo o que estava ocorrendo no local. Nem preciso comentar que aqueles camarotes funcionam como um marcador de classe social que reproduz desigualdade e distinção, pois o próprio fato de ser uma área mais alta em relação à pista de dança, com privilégios como acesso pago, privado e serviço de garçom diferenciado, revela essa superioridade. As próprias garrafas de gin dentro dos baldes de alumínio com gelo em cima das mesas confirma o que estou dizendo sobre uma forma de consumo específica de um seleto grupo de rapazes gays da cidade de Belém. Assim, "os grupos se investem inteiramente, com tudo o

que os opõem aos outros grupos, nas palavras comuns onde se exprime sua identidade, quer dizer, sua diferença". (BOURDIEU, 1976, p. 5).

Conforme observou França (2010), existem algumas demandas que acompanham esses locais que reproduzem hierarquias, entre elas destaca-se: o desejo de mostrar o pertencimento a uma determinada posição social por meio do que está sendo consumido; a necessidade de se diferenciar dos outros por estar presente em um local que traz prestígio a partir de um modo de consumo das materialidades que são exibidas; e a formação de diversos tipos de masculinidades que são negociadas com a homossexualidade.

Na ocasião em que estive no camarote, conversei com o Emerson sobre os locais LGBTQIA+ de Belém e perguntei se ele gostava de uma outra casa noturna que também é conhecida no circuito gay da cidade e fica localizada no bairro da Batista Campos[10], prontamente o rapaz exclamou "Deus me livre frequentar esse local!", perguntei o porquê da repulsa e ele respondeu "o lugar é estranho, só tem gente estranha. Aqui (ele se referiu a boate do Umarizal), o ambiente é melhor, o estilo musical é o que eu gosto, as pessoas são mais interessantes".

Sobre essa questão de ter pessoas "mais interessantes", Emerson se referia, além da questão dos gostos em comum, é claro, mas também no que diz respeito às classes sociais dos indivíduos que frequentam a boate. Isso ficou evidente quando o questionei sobre as pessoas com quem ele se relacionava e a sua preferência na hora do flerte. Nessa noite, o interlocutor comentou que estava interessado em uma pessoa (nesse momento ele puxou o seu celular iPhone para mostrar o Instagram do rapaz), e disse "ele é do tipo que eu gosto, é bonito e rico (nessa hora o rapaz esboçou um sorriso), é juiz". França (2010), que também realizou um estudo em boates gays para classes A e B, de São Paulo, observou que é normal que esses rapazes se envolvam com outras pessoas de classes sociais e profissões que atuem na mesma área ou que possuam cargos de prestígio dentro na sociedade. Isso se confirmou também entre os frequentadores da boate pesquisada no Norte do país, como foi possível compreender após a fala do interlocutor sobre as suas escolhas de relacionamentos amorosos e/ou sexuais.

No caso de Emerson, além de pertencer a uma classe social elevada, ele é advogado. Logo, mostra a sua preferência por pessoas

10 Segundo Silveira e Rocha (2013), ainda que os casarões antigos, as mangueiras, a praça Batista Campos e os moradores mais velhos com as suas lembranças preservem a história do bairro, no decorrer dos anos essa paisagem tem sido modificada. Atualmente, por exemplo, o bairro pode ser compreendido como um terreno de disputa entre os edifícios residenciais e os estabelecimentos comerciais.

que também atuam na área do direito e façam parte do mesmo ciclo socioeconômico. Diante disso, compreendi que "as transgressões que envolvem diferenças sociais são bastante reguladas no universo da boate e da vida social e familiar desses homens de classe média alta". (FRANÇA, 2010, p. 119).

De acordo com Bourdieu (2007), o capital é referente ao poder que está baseado em obter possíveis ganhos em um campo, seja em relação ao aspecto profissional, grau de instrução, cultural, artístico, entre outros exemplos. Assim, ao mencionar uma profissão, que é um exemplo de marcador social, é necessário considerar também o cargo, a sua remuneração e o valor de "prestígio" ou "descrédito" que a ocupação possui dentro da sociedade.

Antes de finalizar este tópico, considerando que este espaço, o diálogo que construí até aqui e o fato da teoria etnográfica me permitir tecer este tipo de "informação", que de certa forma faz parte do campo, da constituição deste estudo e dos relacionamentos que ocorrem dentro da boate pesquisada, acho pertinente – apenas a nível de curiosidade, pois eu enquanto leitor teria o mesmo interesse de saber o fim da história, que pelo menos naquela noite dentro e fora do camarote, Emerson e o outro rapaz trocaram olhares, conversaram, porém, não chegaram a ficar.

Apesar disso, acredito que o mais importante em toda essa história foi entender como funcionam essas questões do flerte e da procura por relacionamentos amorosos e/ou sexuais na prática, pois compreendi que aquele local: "não é apenas o lugar do prazer e da multiplicação de sensações. A maneira como os diferentes grupos se distribuem nesse espaço e as autorizações explícitas e implícitas para que cada um se posicione também marcam círculos de prestígio e afinidade". (FRANÇA, 2010, p. 109).

Performances da masculinidade hegemônica durante a pandemia de Covid-19

O meu último momento em campo ocorreu em 2021, durante um período em que acredito que a pandemia de Covid-19 estava mais estável, pois ainda que existissem pessoas internadas nos hospitais se tratando da doença, os números de internações e infecções eram bem menores se comparados aos meses anteriores. Dessa forma, a situação parecia estar controlada, porém, não deixei considerar que tal período foi/estava sendo difícil para inúmeras pessoas que perderam algum familiar, amigo, conhecido ou ente querido, e passaram por momentos de dor e sofrimento do luto.

Ainda que existisse um risco tanto para mim, como para os indivíduos que convivem comigo e/ou para os rapazes que estavam dentro da boate, eu tinha a necessidade de finalizar este estudo respeitando todos os cuidados necessários, pois na época em que houve a disseminação do vírus em escala global, a pesquisa de campo estava sendo feita e a casa noturna continuou funcionando normalmente. Dessa forma, percebi que mesmo em um cenário de caos e perigo, precisava retornar ao campo e observar como os estilos de vida/habitus, os processos de sociabilidades e a formação de laços afetivos dos rapazes gays estavam ocorrendo em meio a pandemia.

Desde o início da disseminação da doença no mundo, entendia que, por mais difícil que fosse, era necessário registrar esse momento para estudos futuros. Além disso, fiquei interessado em saber como um estabelecimento que é voltado para um público de classe média alta na cidade de Belém, havia se adequado conforme as medidas sanitárias sugeridas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e pelos decretos estaduais/municipais.

Logo, compreendi que, conforme comentou Segata (2020), no que diz respeito às Ciências Humanas e em específico a antropológica, o período de pandemia deve ser entendido como uma época de vivências e experiências de corpos e sensibilidades coletivas, no qual todas as experiências importam e ajudam a tecer histórias, as quais aprendemos com ela.

Esses novos aprendizados são possíveis porque a pesquisa empírica nos dá a possibilidade do fornecimento de dados que são fatos e podem ser discutidos de forma crítica, ocasionando, assim, uma renovação do saber antropológico que é aberto e acumulativo. Como enfatiza Mariza Peirano (2014), a antropologia possui uma história espiralada, o que permite que a ciência e os antropólogos pesquisadores sempre se renovem intelectualmente.

Na noite de um sábado do mês de janeiro, coloquei um traje esporte fino (que era o exemplo de vestimentas que os frequentadores utilizavam no local); na ocasião pensei em usar máscaras faciais que combinavam com as cores das indumentárias; levei um recipiente com álcool em gel 70% no bolso da calça jeans; e fui para a casa noturna. Cheguei ao local por volta das 22:00 horas, nessa noite o ingresso começou a ser vendido no valor de R$30,00 e, no decorrer da festa, conforme mais tarde ficava mais o valor aumentava. Desde o momento que entrei percebi que as pessoas que estavam lá não utilizavam máscaras. Ao mesmo tempo que isso chamou atenção, também

me deixou com medo, mas como precisava coletar as informações necessárias para pesquisa, decidi ficar.

Sobre essa exposição ao risco, como a maioria das pessoas que estavam na casa noturna neste dia eram jovens, concordo com o que disse Le Breton (2007) sobre gosto dos indivíduos mais novos pelo risco está relacionado a uma valorização pela experiência, na qual "aplicado às gerações mais jovens, designa uma série de comportamentos díspares cuja característica comum consiste na exposição de si mesmo a uma probabilidade não desprezível de se ferir ou morrer, de prejudicar o futuro pessoal ou de pôr em perigo a saúde (...)[11]". (p. 122, tradução do autor).

Para Mary Douglas (1976), só é possível compreender o que é um risco a partir de um contexto, levando em consideração a sua perspectiva cultural, pois as formas de prevenção dizem respeito ao local em que os indivíduos estão.

Continuei a observação dentro da boate e percebi que ocorreram algumas mudanças significativas na estrutura da casa: algumas partes foram isoladas e não estavam mais funcionando, como por exemplo a primeira sala que funcionava um pub em que os rapazes tinham o costume de consumir o narguilé em conjunto, ou seja, eles compartilhavam entre si aquele instrumento, que não estava relacionado apenas ao hábito de fumar, mas também com a forma como performavam no local uns com os outros e na constituição de seus laços afetivos.

Sobre esse momento de partilha da valorização da sensação do "estar junto", Maffesoli (1996) entende que "o fato de experimentar em comum suscita um valor, é vetor de criação. Que esta seja macroscópica ou minúscula, que ela se ligue aos modos de vida, à produção, ao ambiente, à própria comunicação, não faz diferença" (p. 28).

Essa era uma forma deles criarem e fortalecerem os laços uns com os outros, visto que a própria sala havia sido planejada para isso: os sofás do local eram confortáveis, a temperatura era fria e o aroma adocicado do tabaco ajudava a tornar o cenário mais agradável. Os interlocutores revelaram que, baseado nas suas experiências em viagens tanto dentro do Brasil como fora, ao estar naquela primeira sala, eles sentiam como se estivessem em boates de fora da cidade e do país. Logo, isso reforça as suas classes sociais e os seus estilos de vida. Ou seja, o habitus que Bourdieu (1976) menciona enquanto algo universal e sistemático que gera práticas e classificações.

---

11 "Appliqué aux jeunes générations, désigne une série de conduites disparates dont le trait commun consiste dans l'exposition de soi à une probabilité non négligeable de se blesser ou de mourir, de léser son avenir personnel, ou de mettre sa santé en péril (...)". (LE BRETON, 2007, p. 122).

Após circular por todos os ambientes que estavam funcionando e observar como estava a boate no quesito quantidade de pessoas, conversei com alguns interlocutores sobre frequentar o local mesmo em meio a uma pandemia e a maioria dos rapazes falaram que sabiam do risco, mas que agora ele era menor, pois se infectaram logo na primeira onda da doença e, por isso, não tinham mais tanto medo. Também os questionei sobre quando decidiram voltar a frequentar o local (visto que as casas noturnas da cidade passaram um tempo fechadas), e eles responderam que no momento em que ela reabriu voltaram a ir todos os fins de semana.

Com base nessas respostas dos interlocutores, concluí que esse é um exemplo de masculinidade formada a partir de um pensamento heterossexual hegemônico que muitos desses rapazes performam, pois conforme observou Michael Kimmel (1997), em sociedades heteronormativas o gênero masculino tem um poder simbólico no qual são vistos como seres inatingíveis; privilegiados; transmitem a ideia de que o homem é/ou deve ser forte; viril; bem-sucedido; que não podem performar ou passar a ideia de indivíduos que possuem características feminilizadas, pois é algo entendido como inferior; entre outras características.

Só a partir desse terceiro momento em campo e considerando o pensamento sobre masculinidades de Michael Kimmel (1997), que foi possível observar e compreender melhor como funcionam as práticas de saúde dos rapazes gays de classes sociais A e B de Belém; o porquê da manutenção de seus corpos padronizados; as formas como performam; a não aceitação do que é considerado "diferente"; a formação de categorias inclusivas e excludentes no universo dos homens homossexuais belenenses; assim como entender o fato deles se colocarem em situações que envolvam riscos.

Considerações Finais

Atento a um estilo de vida/habitus específico de um seleto grupo de homens gays belenenses, decidi frequentar uma boate localizada em um bairro elitizado da capital paraense para compreender como se formavam os seus processos de sociabilidades e afetos a partir de marcadores sociais como classe, raça, etnia, performances corporais e materialidades, como as vestimentas, por exemplo.

No decorrer dos meses em campo, tive diversas experiências diferentes do meu mundo da vida, porém, precisei me deixar ser afetado para que conseguisse compreender aquelas vivências do grupo que estava pesquisando. Isso, no entanto, ocorreu antes e durante à pandemia de Covid-19, a qual me possibilitou repensar o campo, as formas de abordagens e os relacionamentos, respeitando, é claro, os cuidados necessários para

que eu não fosse infectado pelo vírus e, consequentemente, precisar interromper os estudos.

Neste artigo, fiz um recorte de três momentos dentro da boate: o início do campo, que foi um momento de incerteza considerando que não conhecia o local, então necessitei fazer todo um estudo antes de chegar até lá. O segundo, que condiz ao momento que tinha mais experiência no local e com isso as relações de afetos eram uma realidade, auxiliando, assim, um melhor entendimento sobre aqueles estilos de vida. E o terceiro e último, está relacionado a etapa final do estudo, momento em que apesar do caos sanitário e hospitalar em escala global, foi um período importante para a compreensão de como estava ocorrendo as vivências da noite gay belenense em um período pandêmico.

Após os meses de pesquisa dentro da casa noturna, consegui entender que mesmo que o coletivo de homens gays não seja algo homogêneo, há uma manutenção de preferências de estilos de vida, performances corporais e relações de afetos entre os rapazes que são de classes elevadas e privilegiadas, no qual quem não está inserido nessas realidades está propenso a ser excluído deste círculo. É importante lembrar que, como estou discutindo fatos a partir de uma ciência antropológica que é espiralada, conforme disse Mariza Peirano (2014), com o passar dos meses e anos, os dados ganham novos formatos, contornos e realidades que podem/devem ser lidos a partir de outras perspectivas diante do contexto em que a pesquisa foi realizada.

Referências

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, p. 25-67. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classes e estilos de vida. Reproduzido de Bourdieu, P., M. Saint-Martin. Goftts de classe et styles de vie. (Excerto do artigo "Anatomie du goftt".) Traduzido por Paula Montero, ***Actes de la Recherche en Sciences Sociales***, p. 18-43, 1976.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que Importan**: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o

branco anti-racista. **Rev. Latinoam. Cienc. Soc. Niñez Juv** [online]. v. 8, n. 1, p. 607- 630, 2010.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. p. 320, 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras**: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. 2008. 323 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". **Cadernos de Campo,** n. 13, p. 155-161, 2005.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares**: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. 2010. 301 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2010.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. *In*: ____. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. p. 87-115. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

KIMMEL, Michael Scott. Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. *In*: **Masculinidad/es:** poder y crisis. Santiago del Chile: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres, n. 24, p. 49-62, 1997.

LE BRETON, David. Anthropologie des conduites a risque et scarifications a l'adolescence. **Arquivos Brasileiros de Psicologia,** v. 59, n. 2, p. 120-131, 2007.

MAFFESOLI, Michel. 1996. **No fundo das aparências.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril, 1976.

MASSUMI, Brian. The Autonomy of Affect. In: **Cultural Critique**, p. 83-109. University of Minnesota Press, 1995.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos,** n. 20, p. 377-391, 2014.

ROSA, José Carlos Almeida da. **"Homens héteros não costumam usar esse tipo de combinação":** consumo, paisagens e sensibilidades entre gays de Belém, Pará. 2021. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, Pará, 2021.

SEGATA, Jean. Covid-19: escalas da pandemia e escalas da antropologia. **Boletim n. 2** Cientistas Sociais e o coronavírus, 2020. Data da publicação: 23/03/2020 Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/ciencias-sociais/destaques/2307-boletim-n-1-cientistas-sociais-o-o-coronavirus-2. Acesso em 11 de setembro de 2021.

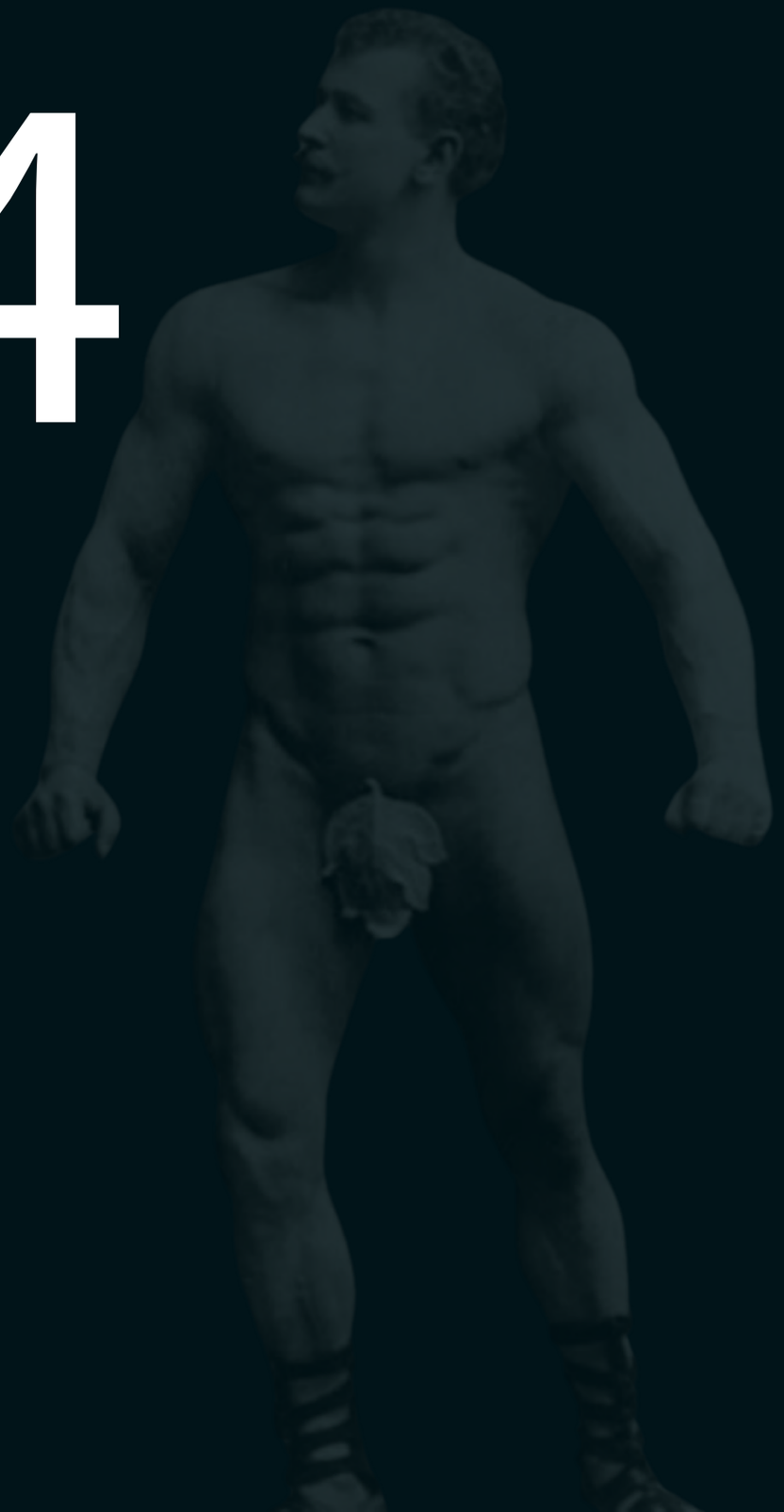
SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: Cardoso, L.; Müller, T.M.P. (org.), **Branquitude:** estudos sobre a identidade branca no Brasil, p. 20-30. Curitiba: Editora Appris, 2017.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; ROCHA, Manoel Cláudio Mendes Gonçalves da. O bairro Batista Campos e as dinâmicas do tempo na cidade de Belém, Brasil: memórias e paisagens arruinadas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, v. 8, n. 1, p. 169-182, 2013.

SIMMEL, George. **Questões fundamentais da sociologia:** indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, masculinidade e poder. **Anuário Antropológico,** v. 20, n. 1, p. 161-189, 1996.

4



O Chapéu do Boto-Homem: de como a indumentária nos ajuda a entender a diversidade sexual e de gênero a partir das relações entre humanos, encantados e coisas na Amazônia.

Igor Erick[1]

Entre o profano e o religioso: as marcas da festividade do Çairé

O chapéu do boto está presente em vários enredos das cosmologias indígenas e ribeirinhas, assim como no festival do Çairé. Trata-se de uma indumentária introduzida nas festividades locais, assim como no lazer entre banhistas e turistas que frequentam a Vila. Dentre os festivais que acontecem em Alter do Chão, destacam-se dois: o Festival Borari que ocorre durante o mês de julho, e o Festival do Çairé[2] que acontece no mês de setembro. Ambos são celebrados durante a vazante do rio Tapajós (verão amazônico) que propicia o surgimento de praias de águas doces e cristalinas. O primeiro festival, segundo o site da portaria de turismo do Estado do Pará, é um evento organizado pela associação indígena Borari.

A festividade celebra os costumes, tradições e práticas indígenas através das apresentações coreografadas e das alegorias de pequenos portes que trazem elementos das cosmologias indígenas e dos cânticos nativos dos indígenas Borari. Já o segundo festival é um evento que celebra a disputa

---

1 Doutorando em Antropologia Universidade Federal do Pará Bolsista CAPES

2 Há uma disputa entre os literários, administração pública, populares e indígenas sobre o uso correto do termo "Çairé" para designar o ritual que ocorre em Alter do Chão. O uso da grafia já foi apresentado de várias maneiras entre cronistas, jesuítas e literários. O debate não está no termo em si, mas na escolha entre as iniciais "S" e "Ç". Ao longo dos séculos a grafia foi sendo restruturada e ressignificada a partir de seus usos/desusos. Em Alter do Chão e na cidade de Santarém o termo se transformou em assunto nos debates do dia a dia na vila e na cidade. A prefeitura em 2014 postou em suas redes sociais e durante a promoção do festival o uso do termo com a inicial "S" a pretexto da adequação às normas da língua portuguesa, que não admitem a escrita de palavras iniciadas com a letra "Ç" (Carvalho 2016). Já os populares, principalmente na cidade de Santarém, compartilhavam do mesmo argumento que a prefeitura. Já os moradores indígenas e ribeirinhos da Vila de Alter do Chão, preferiam a escrita com "Ç". A justifica se dava ao resgate da palavra dita e escrita na língua nheengatu (variante do tupi) dos indígenas Borari durante a colonização da região.

entre duas agremiações que representam os dois botos da Amazônia: o Boto Tucuxi (Sotalia fluviatilis) e o Boto-Cor-de-Rosa (Inia geoffrensis). As disputas coreografadas por ambas as agremiações representadas pelos botos são carregadas de alegorias que remetem ao imaginário sobre a Amazônia, as cosmologias indígenas e ribeirinhas, as encantarias, a(s) sexualidade(s) e sobre o processo de sacralização do ritual[3]. É nesse contexto que me introduzo na Vila de Alter do Chão entre os anos de 2018 e 2019 nos meses de setembro (Verão Amazônico) e dezembro (Inverno Amazônico)[4].

A festividade do Çairé foi datada e narrada por cronistas e jesuítas como sendo um ritual indígena dos Borari que habitavam a região durante o século XVII (e habitam até hoje). Entretanto, a festa do Çairé é palco de diferentes concepções e narrativas fundacionais, dentre elas, a introdução de elementos cristãos e a preparação da festa para recepcionar os colonizadores portugueses. Hoje, o festival gira em torno de duas concepções: a festa religiosa e a festa profana (ou Festival Folclórico dos Botos).

Figura 1. Ilha do Amor em época da vazante. Praia principal da vila de Alter do Chão. Foto: Igor Erick

3 Sobre o festival do Çairé, ver Carvalho (2016).

4 Ver a dissertação de Mestrado por mim produzida (ERICK, 2020).

Figura 2. Festa religiosa: Cortejo religioso e o arco do Çairé. Foto: Igor Erick

A festa religiosa atrai olhares curiosos de muitos turistas internacionais, nacionais e regionais. Alguns desses olhares se referem à “tradicionalidade do ritual”, regada por performances de cânticos e de elementos cristãos. Esses elementos podem ser vistos durante o cortejo religioso que dá início a festa do Çairé. Carregado por mulheres indígenas, o arco do Çairé[5], um objeto que lembra um escudo português e que louva o Divino Espírito Santo, é um dos principais objetos da festividade. Outro momento ritual atrelado ao Çairé é o consumo do tarubá[6] que acontece durante o encerramento da festividade. Tanto o arco do Çairé, quanto o tarubá, são bidirecionais, sendo o resultado combinado de dois elementos (europeu católico e indígena) inseridos no festival. Já a festa folclórica (o lado profano) acontece em diversas áreas pela Vila de Alter do Chão, principalmente no Çairódromo. Este último é um espaço voltado para as

5 O arco do Çairé é um semicírculo, adornados com fitas e flores coloridas. O arco contém cruzes centrais, que representam a Santíssima Trindade (Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo). O manejo do objeto é feito por uma mulher indígena anciã conhecida como Saraipora.

6 O tarubá é um fermentado alcóolico feito de mandioca usado por indígenas Borari.

Figura 3. Turistas e nativos (indígenas e ribeirinhos) dançamapós o consumo de tarubá. Foto: Igor Erick

apresentações do festival, principalmente a disputa entre as duas agremiações que representam os botos (cor de rosa e tucuxi) na região. A introdução dos elementos locais, como as encantarias, os saberes e fazeres dos indígenas, ribeirinhos e caboclos na Amazônia, os rituais de pajelança, as performances do puxirum, a sedução entre o boto-homem e a cabocla Borari, entre outros enredos, mesclam-se às tecnologias apresentadas durante o espetáculo e aos shows de cantores nacionais. Os elementos inseridos transmitem a mensagem de que o festival folclórico é moderno e urbano: é um festival que delega estruturas atualizadas, que podem ser percebidas na fabricação de grandes carros alegóricos que comportam grandes guindaste para a sua locomoção, lâmpadas de LED e sistemas de fumaças que emergem entre as alegorias.

Os rituais religiosos e profanos criam pontes entre uma identidade local selecionada (indígena) e a cultura de entretenimento (festival folclórico) para serem transmitidas aos turistas e nativos presentes em Alter do Chão. Durante a realização da festa religiosa do Çairé é possível observar a manipulação de um passado colonial português com a introdução de elementos indígenas (indigenização), enquanto o profano apresenta um ritual que introduz elementos indígenas, ribeirinhos,

Figura 4. Alegoria que representa a cobra grande (encantaria) Foto: Igor Erick

Figura 5. Dançarinos com grafismo corporal indígena em suas roupas. Apresentações das agremiações dos botos. Foto: Igor Erick

Figura 6. Indígenas Borari se preparando para adentrar no festival Çairé. Foto:

caboclos e saberes/fazeres amazônidas em enredos que se misturam com tecnologias[7]. No entanto, há uma negação da presença indígena em Alter do Chão, principalmente nos debates sobre a demarcação das terras indígenas. Os atos de indeferimentos partem da maioria do setor empresarial (restaurantes e bares gourmets, hotéis e pousadas) e pelo setor da classe média santarena (em sua grande maioria, urbana e branca). Diante do conflito de glorificar uma identidade indígena durante os festivais e negá-la nas demandas de políticas locais, percebe-se que a introdução dos elementos e saberes indígenas no festejo podem ao mesmo tempo excluir os indígenas nas ações políticas e do outro lado, inseri-los em um contexto de entretenimento regional e internacional como um poderoso símbolo de identidade local (ALCALDE, 2009).

Os enredos sobre a encantaria do boto na Amazônia: sexualidade, desejo e libido

Foi durante a realização do festival no Çairódromo que eu conheci Pedro Borari[8], indígena, universitário, pajé da região e gay. É um dos

7 Tecnologias enquanto conjunto de técnicas, habilidade e métodos utilizados para a construção das alegorias.

8 Os nomes próprios de interlocutores usados no texto são pseudônimos.

principais ativistas da região e sua atuação política abrange tanto a Vila de Alter do Chão, quanto a região do Rios Tapajós e Amazonas. A sua circulação não se restringe ao seu movimento político, ela está presente nas universidades públicas, nos festejos, nas celebrações das festas de santos nas comunidades adjacentes, nos rituais afroindígenas protagonizados por ele em dias de festas no terreiro e em suas viagens agendadas com a participação em eventos indígenas nacionais e internacionais.

Pedro Borari descreve a performance do boto-homem no festival durante a apresentação das agremiações. É um dos principais personagens da encantaria dessa região e uma das principais personalidades nas alegorias do Festival do Çairé. O seu enredo é caracterizado como sendo um homem encantador e sedutor, o seu encanto seduz e cega a cunhantã ou a cabocla mais bela da comunidade com a qual mantem um relacionamento. Hipnotizada pelo belo jovem rapaz e pela sua indumentária totalmente branca (chapéu, terno, calça e sapatos), a jovem moça já em transe não percebe o que está acontecendo e mantem um intercurso sexual com o boto-homem.

Desse relacionamento, nasce uma criança que crescerá sem o pai na localidade e a ausência de uma figura paterna é parte da estrutura do mito do boto na Amazônia para explicar aos olhos externos o motivo de existir uma mãe solo na comunidade ribeirinha. O boto é habitante das cidades subaquáticas e, em dias de festas nas comunidades, transforma-se em homem para ir até o mundo humano. A sua aparência fora da água encanta aos olhos de quem o vê. Vestido de branco, elegante e sedutor, o boto-homem chama atenção de todas as mulheres que ali estiverem presentes, mas ele escolherá apenas uma moça para ter relação, e será a moça mais bela da comunidade. O processo de metamorfose pelo qual o boto passa para ir até as comunidades ribeirinhas em dias de festa, é o uso que se faz da fauna aquática para a sua vestimenta “quando o encantamento se desfaz, seus chapéus são raias, seu dinheiro, algas e seus rostos, focinho de boto” (BELAUNDE, 2015: 552). Outro momento para que o boto apareça é em dia de resguardo menstrual, pois quando há quebra de restrição e a moça vai em direção ao rio, o sangue, ao entrar em contato com água, é sentido pelo boto, criando uma sensação de desejo que é sanada durante o ato do prazer sexual (BELAUNDE, 2015). Esses são alguns dos principais enredos da encantaria que se espalha por quase toda a Amazônia.

O enredo em que o boto-homem seduz um belo rapaz e um boto fêmea que seduz uma bela jovem não é visto pelos moradores da Amazônia e nem pela produção do festival do Çairé como sendo uma encantaria que

pudesse fazer parte das realidades locais. A encantaria sobre o boto se prende ao mundo binário, homem e mulher (gênero/sexo) e a (re)produção do mito mantem a manutenção da sua estrutura referente ao binarismo de gênero/sexo. No entanto, nos estudos contemporâneos, há outros relatos sobre a presença do boto nas narrativas em que a sexualidade e o gênero são parâmetros de compreensão para as realidades sexuais cotidianas. Flávio Barros (2016) relata um caso sobre um pescador que manteve relações sexuais com uma "bota" (boto fêmea) durante a prática de pesca.

O autor em sua pesquisa mostra que o pescador foi seduzido pela "bota" e que teria se relacionado sexualmente com ela em sua canoa. Domingues (2019), em sua análise sobre o cosmoerótico na Amazônia, apresenta o modo como os seus interlocutores interpretam os corpos dos botos. Segundo os seus informantes, os botos, por estarem muito próximos aos humanos, teriam aspectos físicos semelhantes aos humanos. Isto é, a vulva da bota ou, como é conhecida entre os seus interlocutores, "a buceta da bota", é similar à vulva da mulher, e, por isso, alguns pescadores, de acordo com suas análises, saem para pesca e quando passam semanas e até meses nos rios longe da terra firme, acabam transando com as botas capturadas durante as atividades de pesca. Outro aspecto ligado ao boto, é associado ao seu feromônio. Domingues (2019) demonstra que a elaboração de produtos oriundos da biodiversidade da Amazônia, como banhos, óleos e perfumes são produzidos em sua grande maioria de partes de animais e plantas. O perfume do boto, que está ligado à libido, é o mais procurado entre homens e mulheres na seção de ervas e feitiços do Mercado do Ver-o-Peso, em Belém.

A imagem do boto, nesse sentido, está sendo construída por outros enredos e por outras realidades. O encontro colonial, a introdução de elementos cristãos e a inserção de novos signos e valores indígenas, ribeirinhos e/ou caboclos fazem parte de uma nova conjuntura transformacional: " [...] a conjuntura possui uma estrutura, e esta se constitui de relações sociais mediadas por signos com valores distintos em função do seu papel no esquema simbólico coletivo e na prática das pessoas" (Sahlins, 2008 [1981] p. 14).

Os novos conteúdos funcionais e os novos valores adquiridos na prática e na história apresentados nessa seção retornam ao mito com novos significados e significantes. Esses enredos são plurais e mostram o boto e/ou a bota em seus múltiplos usos, seja no campo das encantarias ou nas realidades daqueles e daquelas que frequentam a Vila de Alter Do Chão.

Para além do ser afetado: uma experiência atravessada pelo sensorial

Ricardo, ribeirinho e morador de Alter do Chão, também narra as suas experiências em comunidades visitadas e durante as suas idas e vindas para Alter do Chão. As paisagens e as encantarias descritas pelo interlocutor são maneiras que ele encontrou para falar de sua sexualidade em interação com as águas dos rios. Além das praias e dos igarapés enquanto paisagens aquáticas, o interlocutor descreve os barracões das comunidades e o campo de futebol como espaços de encontros e namoros. Esses espaços, por fazerem parte das realidades das pessoas que habitam essas localidades, são considerados como um conjunto de paisagens inseridas nas experiências a seguir:

> Autor. Na aldeia visitada por você, além do campo de futebol, tinha igarapé ou praia?
>
> Ricardo. Tinha um igarapé. Já a praia ficava longe, pois a aldeia não ficava na várzea e sim, dentro da floresta, entrando a mata. E inclusive, fomos ao igarapé para tomarmos banho. A água desse igarapé era cristalina e bem gelada, tiramos muitas fotos.

> Autor. Se você pudesse me descrever esse lugar, como você me descreveria?
>
> Ricardo. É uma região de floresta, de mata fechada com grande árvores ao redor da aldeia. A água do igarapé muito cristalina, limpa e com pedras ao fundo. O lugar mais lindo que eu já vi. E ali, era um ótimo lugar para "fazer" um. (risos). Inclusive, nesse dia, foi um rapaz da aldeia lá com a gente tomar banho no igarapé, bem bonito inclusive. E quando ele ficava se banhando no igarapé, a gente comentava sobre o corpo dele, que era um corpo bonito, ficamos observando cada detalhe daquele corpo. Mas quando ele saia da água, a gente não conseguia ver volume nenhum, né? (risos). Inclusive, as outras gays ficaram se oferecendo para ele, mas eu não. Pois ele não me chamava atenção, por isso que eu não me aproximava. Mas o meu amigo se aproximou dele, e foi ele que puxou assunto com o rapaz.

Autor. Que tipo de assunto?

Ricardo. Era sobre uma questão do lugar, sobre os encantados de lá. E aproveitamos para perguntar se tinha alguma história que estava relacionado ao igarapé. E o rapaz relatou que na própria comunidade existe um conto que fala sobre um cara que é uma cobra. É a história de um homem que virava uma cobra quando estava em contato com o igarapé, seria um tipo de encantado que protegia e protege aquele lugar. E geralmente ele só aparece nos dias de sexta feira pela parte da manhã quando a lua está cheia, isso de acordo com que o cara disse. Pois dar para ver a lua quando está de dia, né? Então, ele relatou que uma mulher acordou seis horas da manhã e foi até o igarapé para fazer alguns afazeres e quando estava próximo do igarapé, ela enxergou um homem entrando na água e sumiu, quando de repente, ela se aproximou e viu uma cobra no igarapé. Essa cobra, de acordo com o que ele disse, era gigante e assim que ela percebeu a mulher, a cobra foi embora.

Autor. Você teve alguma experiência durante o Çairé ou já teve outras experiências depois da festividade em Alter do Chão?

Ricardo. Eu já tive. Por exemplo, eu já fui para Alter para transar sob influência de outras pessoas, não que eu tive essa vontade de ir para a praia porque esquematizei desde do início um encontro, aconteceu ali. Esse meu amigo que me convidou, ele mora em Altamira e quando visita a cidade ele quer ir para Alter do Chão justamente para caçar. A estratégia que ele usa é ir para a ilha do amor, andar só de sunga curta de uma ponta da praia até outra só observando outros corpos e catando outros olhares para ele.

Autor. Você e seus amigos preferem a praia e o igarapé do que o motel?

Ricardo. Sim, com certeza!

Autor. Por quê?

Ricardo. Acho que é o desejo. É muito fácil caçar nesses lugares. Por exemplo, como eu moro em frente a orla da cidade, eu só desço para caminha e consigo alguém. Quando acontece, nós vamos em direção a praia que fica em frente a cidade, e lá, acontece tudo. E outra coisa, lembra que você me perguntou sobre o campo de futebol na comunidade? Pois é, lembrei de uma coisa. Teve uma festividade em uma comunidade ribeirinha aqui perto de Santarém, sabe aquelas festas que tem torneio de futebol e depois festa no barracão com a banda da cidade? Pois é, depois e durante a festa todos vão para o campo, para atrás do barracão e até descem para a praia e o igarapé a noite, cansei de ver isso. Eu tenho a história do meu primo que até hoje mora na várzea.

Autor. Qual seria essa história?

Ricardo. Quando o meu primo teve a sua primeira relação sexual, foi com um outro primo. Ele conta que todas as tardes quando iam brincar ambos tinham curiosidades sobre o tamanho de seus pênis, e daí começavam a se masturbar um em frente do outro. O meu primo disse que não era gay, que aquele momento era apenas um lance para conhecer partes de um corpo que era desconhecido para ambos. Já na adolescência, o meu primo disse que ele foram brincar em um barranco perto do roçado que fica próxima a praia e lá o cara começou a roçar o pênis dele na bunda do meu primo, depois teve penetração. Até hoje esse meu primo volta para a comunidade para manter os esquemas dele ativo, pois ele mora aqui na cidade de Santarém. Outro fato curioso sobre o meu primo, é que ele gostava de manter isso na lembrança, pois a mãe dele, minha tia, ainda mora lá. Veja só, é de lá que ele gosta mais e não daqui.

Autor. Voltando para a questão do teu primo, presta atenção no que ele disse. Percebe que a praia foi um dos primeiros lugares que ele teve a sua primeira transa? Nesse sentido, a praia me fez lembrar de algu-

mas encantarias aquáticas, como o Boto por exemplo. Nesse sentido, você já teve alguma experiência com a encantaria além do homem cobra?

Ricardo. Sim! Teve um dia que eu e alguns amigos do nada decidimos ir para a vila de Alter do Chão. Mas antes de pegarmos a estrada, fomos comprar algumas bebidas para bebermos na areia da praia. Bom, chegando em Alter do Chão, éramos cinco pessoas e decidimos descer até a praia do Cajueiro e já estava de noite. Dentre esses cinco amigos, eu já estava flertando um cara que estava com a gente, já os outros três rapazes, tínhamos um casal e o cara que sobrou não resolveu ir com a gente. Chagando no Cajueiro, resolvemos fazer uma Piracaia e beber durante os intervalos de tempo entre o banho na água a noite e a bebida e comida. Depois da comida acabar, fomos os quatros para a água. O casal de amigos foi em direção a uma canoa que estava ancorada próximo da gente e eu e meu boy ficamos pouco distante deles. Eu lembro como se fosse hoje, pois na hora que eu estava nas preliminares com o meu ficante e o casal também, um boto cor de rosa apareceu do nada bem no meio de nós quatros, simplesmente o Boto deu aquela revoada na água e todos ficamos com medo, e nesse momento, corremos para a areia.

Autor. Como assim amigo? Um Boto apareceu entre vocês? Você sabe por quê?

Ricardo. Olha, não é com frequência que podemos ver Botos em Alter do Chão, mas eles aparecem no fim da tarde. Mas nesse dia, acho que era um boto gay (risos).

Autor. Boto gay?

Ricardo. Sim! Mas o que a gente conhece aqui, são sobre os Botos que seduzem as meninas em período fértil ou quando estão naquele dia (menstruadas). Eu também não entendi o porquê de um boto aparecer no meio de quatros homens gays. Creio que ele deva ter sentido o feromônio de todas ali ou foi o pitiú (risos). Mas que levamos um susto grande, levamos. Depois voltamos para a água, mas já não tinha mais clima e muito menos o boto apareceu de novo.

As experiências de Ricardo mostram que as paisagens são também frutos de desejos, relacionadas a estar e sentir a água do igarapé. O barracão da comunidade e o campo de futebol estão inseridos nos espaços, onde esses espaços constituem e são constituídos enquanto paisagens: "A paisagem é uma série de locais nomeados, um conjunto de lugares relacionais conectados por trilhas, movimentos e narrativas[9]" (TILLEY, 1994:34). As paisagens do desejo[10] são extensões que não somente fazem partes das realidades dos moradores e turistas, como também regem todo um contexto histórico do sentir as águas em seus corpos e do seu uso para narrar as encantarias aquáticas. As paisagens (igarapés, praias, barracão da comunidade, campo de futebol da comunidade entre outros) se inserem nas realidades dos sujeitos enquanto espaços habitados, vivenciados e experienciados. Entendo as paisagens a partir de Tim Ingold (2000) e Chris Tilley (1994) enquanto mundos habitados, experienciados e vividos, mundos como são conhecidos por aqueles que nele habitam, fazem dele um registro duradouro. Os modos de habitar essas paisagens se dão através dos corpos humanos e não humanos, segundo os quais as pessoas constroem, e que surgem dentro de suas atividades de vida (INGOLD, 2000). "Assim, as encantarias aquáticas (como a do boto) regem, transmitem e são mediadoras. Elas existem e não são percebidas enquanto metáforas. A encantaria é tão real quanto a sexualidade. As pessoas que vivem essa relação com o boto a vê como um dos principais agentes cosmológicos de suas experiências no rio". Além disso, as paisagens também podem ser descritas por meio da sensorialidade e por ser/estar no mundo. As representações dos corpos que estão inseridos nessas paisagens os fazem ser percebidos como sendo parte delas, isto é, os corpos criam as paisagens e as paisagens criam os corpos em um processo de agência e de interações com os sentidos e modos de ser e estar (Erick, 2020).

Sexualidade e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia.

Diante de um vasto enredo sobre o boto-homem, nota-se que a

9 Tradução livre do inglês: "A landscape is a series of named locales, a set of relational places linked by paths, movements and narratives" (TILLEY, 1994:34).

10 As paisagens dos desejos são espaços que conformam os desejos de ser, estar e sentir dos meus interlocutores com os espaços descritos durante a pesquisa de campo. São paisagens que regem um contexto histórico mais amplo do sentir das águas em seus corpos e ao seu uso para narrar as encantarias subaquáticas.

cultura material atrelada à encantaria (em particular, o chapéu do boto-homem) também nos oferece outras percepções de como a indumentária pode ser pensada para além da ideia de interior e exterior como algo superficial e funcional, isto é, repudiar a abordagem semiótica das coisas. O problema é que ela faz das roupas meros servos, cuja tarefa é representar aquele que as utiliza (MILLER, 1954). O meu objetivo é refletir sobre os usos e desusos do chapéu do boto-homem entre os turistas e nativos, pensando a agentividade do chapéu (GELL, 2005), o encanto tecnológico (GELL, 2018) e seus aspectos mais sensuais (ALLERTON, 2007) durante as experiências observadas em Alter do Chão.

Penso o chapéu como um forte agente, um objeto que pode receber ou indexar relações de parentesco e as biografias de quem o usa e o produz (HOSKINS, 2008). Durante as minhas observações na Ilha do Amor, local de praias em frente à Vila, pude perceber como as pessoas, que interagiam umas com as outras e também com as paisagens, incorporavam as encantarias do boto-homem em suas atividades cotidianas, principalmente em suas conversas em rodas de amigos e amigas ou de familiares dentro do Rio Tapajós. O chapéu do boto era perceptível nas cabeças dos banhistas e sua relação com a encantaria era incorporada nas conversas. Eu ouço e observo um grupo com cinco pessoas na praia, mais precisamente dentro do rio. No grupo, há três mulheres e dois homens que esperavam outro participante, um amigo. Esse amigo está usando o chapéu do boto e vai em direção ao encontro do grupo. Ao ser percebido pelas mulheres que estão na água, o jovem rapaz que está se aproximando ouve “ui..ui...ui.. lá vem o boto”, “cuidado, ele está usando o chapéu e vai lhe seduzir”, “dança para gente boto-homem” e “olha o chapéu dele, que lindo, parece o boto”.

Além do uso pelos banhistas, a indumentária pode ser consumida (enquanto mercadoria) para o uso pessoal. Podemos encontrar os chapéus nas barracas de palhas em frente a ilha e nas proximidades do Çairódromo. A venda também é feita pelos vendedores ambulantes nas areias das praias. São vendedores que circulam entre as praias oferecendo o produto junto com a biografia do boto-homem: “Olha o chapéu do boto, quem vai querer seduzir o seu caboclo ou cabocla?” A sua produção é feita entre os artesãos locais com produtos nativos, como a palha das palmeiras de açaí (Euterpe oleracea). Os chapéus produzidos com esse material se aproximam do chapéu do boto visto nas barracas, nas apresentações do festival, nas artes plásticas, na literatura e nas narrativas locais. Esses últimos são produzidos muitas vezes em outras regiões, conhecidos como chapéu panamá. A sua cor é branca, mas comparada com este último, tem uma circunferência

pequena em relação ao panamá.

O uso dos chapéus na Vila de Alter do Chão também pode ser percebida entre os moradores e até mesmo pode-se ouvir em conversas ou em situações jocosas na rua a sua associação com o boto-homem. Ao caminhar em direção ao espaço principal do festival, o Çairódromo, os vendedores nativos estão usando essas indumentárias, não para se proteger, porque a função seria essa, mas para mostrar que as metáforas espaciais e sexuais se encontram na superfície exterior do objeto. O chapéu pode ser interpretado como uma autoconstrução do eu, de um eu sedutor, de um eu prestes a seduzir a moça mais bela da festa. Portar o vestuário do boto não é usá-lo somente para se prevenir dos raios ultravioletas ou por se tratar de uma questão de estética, mas é usá-lo em um contexto de encantaria aquática presente nos dias de festivais. Esse traje faz parte de redes de conexões e emaranhados de relações em crescimento e movimento mais que humano presente nas realidades observadas, são relações que atravessam dois mundos (mundo dos humanos e não-humanos), são relações de negociações; os objetos moldam e são moldados diariamente em Alter do Chão por aqueles que os usam e por aqueles que os observam (LATOUR 2009; INGOLD, 2012).

O chapéu do boto-homem forma um sistema de informações que atravessam os corpos dos usuários e dos observadores. Durante as apresentações das disputas das duas agremiações dos botos no festival, pude observar as performances de sedução e encantamento encenadas pelo ator (boto) e a atriz (cabocla Borari) que nos ajudam a pensar como as indumentárias e o corpo nos guiam a um campo complexo de relações mais que humanas. Dentre as apresentações é importante destacar algumas, que é o caso dos quesitos de pontuação do concurso dos botos: sedução do boto, apresentador, cantador, rainha do Çairé, cabocla Borari, curandeiro, rainha do artesanato, boto homem encantador, boto animal evolução, rainha do Lago Verde, carimbó, organização do conjunto folclórico, alegorias, letra, música, ritual e torcida. Os quesitos destacados são itens encenados durante a realização do festival para os turistas e nativos presentes nas arquibancadas. Os quesitos sedução do boto, boto homem encantador, boto animal evolução e cabocla Borari são (re)produzidos nas interações entre nativos e turistas, turistas e nativos, turistas e turistas, nativos e nativos, turistas e paisagens, nativos e paisagens, paisagens e turistas e por fim, paisagens e nativos. Pude observar as (re)produções dos itens em destaque na presença de Ricardo e Pedro durante um ensaio. Pedro, ao encenar a sedução do boto-homem junto com Ricardo (nesse enredo, Ricardo estava representando a cabocla Borari), utilizava um chapéu branco, uma camisa três-quartos de cor

Figura 7. Boto-homem e seu chapéu. Foto: G1 Santarém

branca aberta, mostrando o seu peitoral e abdômen, além da calça também de coloração branca. Ricardo estava sem camisa e com um short. Foi assim que deram início à encenação da sedução do boto-homem. A performance aconteceu em uma praia do Lago Verde, a algumas centenas de metros do centro de Alter do Chão. A encenação do boto-homem é uma performance com bastante movimento do corpo, com auxílios das indumentárias: o corpo e o chapéu de Pedro, por exemplo, movem-se junto ao corpo de Ricardo, o chapéu camufla os olhares de Pedro fixados em Ricardo e escondem a sua "verdadeira" identidade animal, e, ao ser tocado com os dedos indicadores e polegar (movimento de pinça), o chapéu produz informações que podem ser interpretadas como gestos de cumprimentos e de sedução. Já a camisa, por outro lado, é usada para exibir o corpo bem definido (dentro dos padrões de beleza masculina) para aquele que recebe a sedução e, ao mesmo tempo, é utilizada como um instrumento para se conectar ao corpo receptor. A calça protege o corpo do sedutor, pois a sedução é feita na areia, além do aporte de proteção, indexando as substâncias corpóreas do seu usuário.

O boto-animal em evolução é um dos itens mais aguardados pelo público do espetáculo. Os botos cor de rosa e tucuxi são materializados em alegorias e manuseados por homens que se camuflam dentro da roupa de boto-animal. A importância dada ao boto-animal está justamente no aspecto que o animal dança com as caboclas e se desloca ao mundo dos

humanos para interagir com as mulheres durante as apresentações. Depois desse processo, o boto-animal passa pela metamorfose e se desloca para a superfície em forma de um homem branco, loiro com os olhos claros[11]. As performances de sedução e metamorfose são re(produzidas) tanto por Ricardo, quanto por Pedro em momentos de lazer e encontros com amigos e amigas no Rio Tapajós. Nesses encontros, ambos performatizam tanto o boto-homem, quanto o boto-animal no rio. Este último é demonstrado nas relações jocosas na presença de homens com gritos de olha o boto! É uma brincadeira com a participação exclusiva de homens, por se tratar de mostrar parte das nádegas aos outros participantes do gênero masculino. Começa quando uma pessoa diz "lá vem o boto"; é nesse momento que alguns rapazes, ao imergir nas águas, apresentam as suas nádegas, imitando os movimentos do boto, quando o cetáceo vem à superfície para respirar e dá um salto antes de imergir novamente. Esse movimento é representado durante as apresentações do boto-animal no festival do Çairé. Os enredos[12] que envolvem as encantarias aquáticas, principalmente o boto-homem, são narrativas que nos ajudam a refletir sobre a importância das indumentárias, principalmente o chapéu, nas relações mais que humanas (TSING, 2019). Mylene Mizrahi (2019) descreve como as roupas usadas por mulheres e homens nos bailes funks cariocas se configuram em estratégias de autoapresentação e da constituição de um sujeito criativo, permitindo-a adentrar em um mundo complexos de significados. Para a autora, as roupas usadas por homens nos bailes funk nos ajuda a pensar uma vinculação entre a maneira de dançar, o tipo de corpo valorizado e o estilo indumentário. Todos esses traços podem ser observados nas performances do boto-homem e no uso do chapéu, pois é importante que o usuário, além de portar o chapéu, apresente um tipo de corpo valorizado, um corpo em movimento. A fricção entre o corpo que seduz e o corpo receptor nos demonstra as posições que ocupam um em relação ao outro. Sendo assim, o chapéu do boto e a performance da sedução envolvem necessariamente apreender o corpo a partir da relação que o corpo, o chapéu e a performance estabelecem entre si (MIZRAHI, 2019), já que "antes de qualquer coisa, a existência é corporal. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência" (LE BRETON, 2006:7).

---

11 Ver Lima (2014) para uma interessante análise sobre o boto.

12 As imagens desta seção são do portal de notícias G1: https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/noticia/boto-tucuxi-aposta-na-expressao-do-saire-para-seduzir-publico-e-jurados.ghtml. https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2018/noticia/2018/09/23/ritual-indigena-do-boto-tucuxi-clama-pela-preservacao-dos-rios-e-florestas.ghtml.http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/festival-do-saire/2017/. Acesso em: 10/04/202.

Figura 8. Elementos religioso e indígena. Foto: G1 Santarém

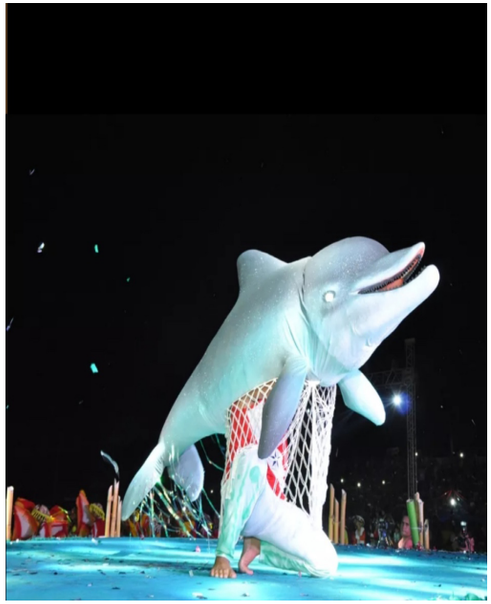


Figura 9. Boto tucuxi (boto animal). Foto: G1

Figura 10. Boto cor de rosa (boto animal). Foto: G1 Santarém

Figura 11. Sedução do boto-homem com a cabocla Borari. Foto: G1 Santarém

Figura 12. Sedução do boto-homem com a cabocla Borari. Foto: G1 Santarém

O boto-homem, o chapéu e o movimento observados durante a festividade e nas realidades das pessoas que frequentam a praia, assim como, no uso do chapéu no cotidiano dos nativos em suas experiências no âmbito do comércio e nas relações jocosas, mostram-nos agregados de delegações e atribuições de coisas humanas e não-humanas que emergem por meio da interação. É a partir do processo de inter-relações que o chapéu do boto pode agir, participar da vida social enquanto ator, ou seja, provocar eventos (LATOUR, 2012).

Outra possibilidade de interpretação sobre o uso do chapéu do boto e a importância do corpo nas experiências relatadas e nas descrições dos enredos sobre a encantaria, é introduzi-los na perspectiva das metáforas de pele. Catherine Allerton (2007), descreve a vida social e "secreta" dos sarongs usados por homens e mulheres na Ilha de Flores, na Indonésia, como "super-peles". Segundo a autora, os sarongs possuem capacidades de proteger, embrulhar, esconder, absorver substâncias e intenções, oferecem conforto, transmitem mensagem sociais e emocionais entre outros... proporcionando uma gama de possibilidade de conexões com os variados destinos e projetos de vidas individuais. As indumentárias utilizadas pelo boto-homem, turistas e nativos podem ser consideradas como um tipo de super-pele. O chapéu usado nas encenações do festival

e no cotidiano das pessoas passam por aspectos sensoriais e sensuais. Além desses aspectos, esse objeto e as demais indumentárias utilizadas pelo boto e outros usuários também são responsáveis pela manutenção do tráfego entre os dois mundos, o mundo dos encantados e o mundo dos humanos. Além disso, o chapéu enquanto vestuário é companheiro íntimo dos seus usuários, a sua ligação com a intimidade está atrelada ao corpo, as emoções (desejo) e as substâncias de seus próprios usufrutuários, assim como, são apreendidos como uma extensão do corpo do seu portador.

A maneira que o chapéu do boto é ordenado no mundo e o modo como os objeto nos ordenam são importantes para assinalar os fonemas presentes nos dizeres "olha o chapéu do boto" ou "lá vem o boto" do grupo de amigos no Rio Tapajós citado mais acima. São sons produzidos que ocupam uma posição de destaque entre o usuário e a encantaria (boto-homem). Já as indumentárias apresentadas delegam agências entre seus usuários e observadores, o chapéu do boto por exemplo, pode-se dizer que têm biografias, as pessoas o usam porque investem seus aspectos de suas próprias biografias no chapéu, assim como, os chapéus investem nas pessoas seus aspectos cosmológicos na biografia do seu usuário, ou seja, eles são investidos com personalidades e podem ter um impacto nas relações em que estão inseridos (HOSKINS, 2008). Outro ponto que pretendo destacar sobre chapéu do boto é o processo de objetificação, encanto, reprodutor cosmológico e agentividade (MILLER, 1954; GELL, 2005; BARRETO e OLIVEIRA, 2016; GELL, 2108). A objetificação do chapéu do boto está inserida nas tentativas dos interlocutores e demais personagens desenvolverem formas pelas quais constroem ou passam a entender a si próprio e o mundo a partir do uso do objeto e da encantaria. Assim, a objetificação dará forma à ideia de que o chapéu nos faz como parte do processo pelo qual os fazemos: "[...] externalizar-se como cultura e se reconhecer naquilo que foi criado. Eles objetificam" (MILLER, 1954: 99).

Já o encanto está presente no ato do uso, pois o chapéu carrega consigo a magia que transcende nossa ligação com a vida material e, nesse sentido, a encantaria é melhor expressada tanto pelo uso das indumentárias, quanto pelas performances corporais. O chapéu do boto não transmite seu poder de fascinação na tecnologia, e sim, na história que transmite. O encanto se expressa por meio da socialização dos seus usuários e observadores em uma rede de intencionalidade. Portar um chapéu que é usado pelo boto-homem, é transmitir ao seu observador ou observadora uma fascinação que o admira e enfraquecer o domínio de si. O poder ou a magia do chapéu do boto reside nos processos simbólicos e na cativação, este último produz um efeito de sermos incapazes de entender como as

indumentárias do boto-homem surgem no mundo dos humanos e como os humanos as utilizam para re(produzir) as suas biografias, isto é, o poder é especificamente visual (GELL, 2005). Por fim, o chapéu pode ser pensado como um objeto responsável pela reprodução cosmológica e agentividade nos/dos seus usuários. Em certos momentos as pessoas podem assumir atributos dos seus objetos, e ao mesmo tempo, os objetos podem assumir atributos do seu portador. Além do mais, o chapéu do boto pode receber um gênero, nome, história e função ritual. Para Janet Hoskins (2008) os objetos não assumem somente uma série de identidades diferentes como por exemplo, valor ancestral ou mercadoria, os objetos podem interagir com aqueles que o observa, usam e possuem. Em relação a sua morfologia está associada a arraia (Batoidea) não replica só as formas ou a sua aparência externa, mas a capacidade dos seres ancestrais ou míticos (a encantaria do homem-boto) de agirem sobre o mundo. Fazer o uso do chapéu do boto, por exemplo, seja na apresentação do festival ou na praia é, portanto, reatualizar as encantarias, os conhecimentos e as cosmologias. O chapéu e seus atributos podem ser apreendidos como sendo partes de mundos e corpos múltiplos que demarcam territórios ancestrais encontrados em um universo ameríndio (BARRETO e OLIVEIRA, 2016).

Considerações finais

Com efeito, a cultura material, principalmente as indumentárias presentes nas atualizações das encantarias amazônicas, nos revela um universo complexo de sistema ou redes de significados simbólicos, assim como outras formas e regimes de percepções do mundo (ou seja, ser/estar no mundo) que vão além de representações, signos ou símbolos. Pensar esses trajes e relacioná-los à sexualidade na Amazônia por meio da encantaria do boto-homem é um trabalho essencial. A cultura material está presente em nossas experiências, transmite-nos formas de habitar esse mundo, age, cria e produz intencionalidades nas existências das pessoas e criam linhas de devir. Assim, o vestuário do boto-homem não é apenas uma roupa silenciosa sem vida, mas nos mostra uma rede de significados importantes. Os exemplos citados no texto nos guiam no interior dessas redes ou teias de significados, são formas para indicar como as pessoas ordenam ou organizam o mundo por meio da materialidade, da paisagem e da encantaria que atravessam a sexualidade e o gênero na Amazônia.

Em suma, é importante propor outros modos de pensar o mundo, um mundo de múltiplas naturezas e corpos, um mundo em que a presa (a cabocla Borari e os banhistas) e o predador (boto-homem e o chapéu do boto) assumem, enquanto agentes transmissores e receptores, relações de

comunicação e, também, consciência, intencionalidade e agência. Nesse sentido, não é a minha intenção pensar essas relações enquanto “ideologia venatória”, mas em um processo presente em um mundo transformacional pelas ontologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que nos mostram outras possibilidades de refletir sobre os estudos de sexualidade e gênero no Brasil. Assim, tanto o boto-homem, quanto o chapéu do boto, são concebidos como pessoas e objetos dotados de uma alma e/ou agência que lhes aferem atributos idênticos aos dos humanos (DESCOLA, 1997), dentre eles, desejo, sexualidade, ontologias e formas de pensar o mundo.

Referências

ALCALDE, Cristina. Between Incas and Indians Inca Kola and the construction of a Peruvian-global modernity M. **Journal of Consumer Culture**, 9 (1): 9-31, 2009.

ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology,** 45: 163–79, 2016.

ALLERTON, Catherine. The secret life of sarongs: Manggarai textiles as super-skins. **Journal of Material Culture**, 12 (1): 22-46, 2007.

ALVES, Daiana Travassos. **Ocupação indígena na foz do rio Tapajós** (3260-960AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas. Dissertação de mestrado defendida no PPGA-UFPA, 2012.

BARRETO, Cristiana e OLIVEIRA, Erêndira. Para Além de Potes e Panelas: Cerâmica e Ritual na Amazônia Antiga. **Habitus**, 14 (1): 51-72, 2016.

BARROS, Flávio. E a bota encantou o homem que dormia na rede. In: Souto, F. J. B. Duque-Brasil, R. D.; Soldati, G. T.; Ming, L. C. Costa-Neto, E. M. (Orgs.). **Quando pensa que não...** contos, causos e crônicas em Etnoecologia. 1. ed. Feira de Santana: Z-Arte Editora, v. 2, p. 143-145, 2016.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de Campo.** n. 24. p.538-564, 2015.

BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. **Cadernos de Campo,** São Paulo, n.24. p. 399-411, 2015.

BRAH, Avtar. Diferença, Diversidade, Diferenciação. **Cadernos Pagu,** n. 26, 2006, p.329-376, 2006.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Festa do Çairé de Alter do Chão.** 1.ed. Santarém: UFOPA, v.1: 160, 2016.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Comoslogia. In Faces Trópicos Úmido:

conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente. in: EDNA, Castro; FLORENCE, Pinton (Orgs). Editora CEJUP, Belém, 1997.

DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho. **Entre tradição, desejo e poder**: uma Amazônia cosmoerótica. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2019. 131p.

ERICK, Igor. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). **Novos Debates,** v.5, n1-2: p.116-127, 2019.

ERICK, Igor. **Entre corpos, sensações e paisagens**: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia. Dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, UFPA, 2020.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Concinnitas,** 8 (1): 42-63, 2005.

GELL, Alfred. **Arte e Agência.** Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU Editora, 2018.

GOLDMAN, Márcio. "Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica". **Etnográfica**, 10 (1): 159-173, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (parte I).** Petrópolis: Vozes, 1995.

HOSKINS, Janet. *Agency, biography and objects*. *In:* Tilley, Christopher; Keane, Webb; Küchler, Susanne; Rowlands, Mike and Spyer, Patricia (eds.) ***Handbook of Material Culture*.** New York: Sage, pp.74-84, 2008.

INGOLD, Tim. ***The Perception of the Environment***: *essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos [online]. 18 (37): 25-44, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Where are the Missing Masses*? *The Sociology of a Few Mundane Artifacts*. *In:* Candlin, Fiona e Guins, Raiford (eds.) ***The Object Reader*.** Routledge, pp. 229-254, 2009.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, Bauru: Edusc, 2012.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo.** 2ed. Tradução de Sonia M.S.Fuhrman. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LIMA, Deborah Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio solimões, amazonas). Revista **Teoria & Sociedade**, 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Centro de Filosofia e C. Humanas, NAEA/UFPA, 1990.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material; trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 1954.

MIZRAHI, Mylene. O funk, a roupa e o corpo: caminhos para uma abordagem antropológica da moda. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 105-121, 2019.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge, p. 59-82, 2006.

SCHUTZ, Alfrad. Fenomenologia e relações sociais. In: Helmut R. Wagner (org). Rio de Janeiro: Zahar, SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro: Jorge. 2006.

TILLEY, Chris. Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives. In: **A Phenomenology of Landscape:** places, paths and monuments. Oxford: Berg, p. 7-34, 1994.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Ed. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, v.2, n.2 p. 144, 1996.

5

O discurso jornalístico e o sujeito transexual: o percurso de Sarita da Sete na mídia portovelhense

Edson Rodrigues Cavalcante[1]
Nilsângela Cardoso Lima[2]
Juliana Fernandes Teixeira[3]
Monalisa Pontes Xavier [4]

Introdução

No dia seis de março de 2020, ao final da tarde, "Sarita da Sete" ou "Sarita da 7", 26 anos, cujo nome de batismo era Wellison Oliveira Sá, divertia-se sozinha e distraída sobre um flutuante às margens do rio Madeira, nas proximidades do Cai N'Água[5], na região portuária e central de Porto Velho. Trajava uma minissaia simples de camadas em tecido rosa desbotado, combinado com um top superior que delineava um par imaginário de seios púberes. Dez anos antes, ela era conhecida como Sara Paraíso, uma moradora em situação de rua que surgiu a princípio "discreta", mas que incorporou seu gênero a sua vivência. Segundo o Ministério da

1 Mestrando em Comunicação pela Universidade Federal do Piauí – UFPI.
E-mail de contato: eds_caval@yahoo.com.br;

2 Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
E-mail: nilsangelacardoso@ufpi.edu.br;

3 Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade da Beira Interior- UBI Covilhã/Portugal.
E-mail: teixeira.juliana.rj@gmail.com;

4 Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Professora orientadora da pesquisa. E-mail: monalisapx@yahoo.com.br.

5 Terminal hidroviário Porto Cai N'Água, localizado na margem direita do Rio Madeira, região central de Porto Velho.

Cidadania (BRASIL, 2019), "moradores de rua" ou "pessoas em situação de rua"[6] são indivíduos que utilizam, em um dado momento, como local de moradia ou pernoite os espaços públicos ou privados que não são utilizados em sua maioria a noite ou que tem baixa circulação de pessoas. Também são consideradas componentes dessa população, aquelas pessoas que ainda dormem em albergues e abrigos, de forma prioritária ou esporádica, alterando o local de descanso noturno entre esses pontos de acolhimento e os locais de rua. Durante o dia, Sara Paraíso era sempre vista cuidando de veículos nas imediações da via principal e caótica de Porto Velho, a avenida Sete de Setembro, uma ladeira íngreme de subida em uma única mão e circunvalada de lojas comerciais. Devido à proximidade com aquela passagem, alguém passou a chamá-la de "Sarita da Sete" e o nome pegou.

Naquele dia e àquela hora, o Cai N'Água era um dos locais favoritos de Sarita. No calor modorrento da Amazônia Ocidental, inúmeros viajantes, turistas, moradores locais e até mesmo desocupados aglomeravam-se nos bares e restaurantes à beira do cais para beber qualquer coisa que fosse suficientemente gelada para espantar o mormaço. Olhavam, com misto de incredulidade e deleite mundano, uma fake ruiva esmaecida de "cabelão" encaracolado, suja, maltrapilha, visivelmente embriagada (segurava um garrote de pinga), que transitava pela área abordando os transeuntes e pedindo dinheiro. Alguns riam e faziam troça, uma parte passava indiferente.

No entanto, muitos a conheciam pelos noticiários da TV, jornais e redes sociais de Porto Velho, o que causou um certo espanto, já que meses antes, quase que diariamente, ela aparecia nos canais de notícias locais vestida com roupas masculinas, sóbria, segurando uma Bíblia, como um exemplo de transformação. Foi por meio de apoio de um velho amigo, também "ex-travesti", que ela foi conduzida para uma igreja evangélica. No templo, já não era mais Sarita, mas sim Wellinson Oliveira de Sá, uma "ex-travesti" que teve uma "grande chance de mudar de vida" e "uma oportunidade de redenção", assim eram constituídas as chamadas nos diversos meios de comunicação *online* (EUIDEAL, 2019). Considerando-se que, na sociedade do espetáculo, conforme explica Debord (1997), a imagem é uma abstração do real e o seu predomínio está na reificação de corpos para produção de sentidos, aqueles seus últimos momentos foram registrados

6 Segundo o documento de monitoramento do Ministério da Cidadania, são os motivos principais para viver na rua: problemas com álcool/drogas (36%); desemprego (30%) e desavenças com a família (29%) [...] 82% das pessoas em situação de rua eram homens; mais da metade (53%) possuía entre 25 e 44 anos; 67% das pessoas se declararam pardas ou negras - proporção bem maior do que na população brasileira em 2008 (45%); 52% possuíam algum parente que morava na mesma cidade em que estavam vivendo (BRASIL, 2019, p. 10).

por um anônimo, que iria fazer a divulgação nas redes sociais (Whatsapp e You Tube, dentre outras) no formato de um meme irreverente de Sarita, o primeiro depois de um longo período de abstinência dedicada à religião e na obrigatoriedade de se enquadrar no parâmetro da masculinidade. No entanto, aconteceu uma fatalidade, que seria fonte de apreensão dos portovelhenses até a manhã do dia seguinte, acompanhado por todos os canais de mídia locais: o desaparecimento de Sarita. Esse vídeo foi o seu último registro em vida, feito minutos antes dela cair nas águas turbulentas do rio Madeira, mostrava-a em pé, perigosamente balançante em cima de uma voadeira e segurando uma garrafa com bebida alcoólica (RONDÔNIA AO VIVO, 2020).

Perante o exposto, este artigo tem como estratégia metodológica comparar e realizar a análise de discurso e de conteúdo, no período de 2019-2020, em cinco sites de notícias: DIÁRIO DO AMAZONAS, RONDÔNIA DINÂMICA, EUIDEAL, RONDÔNIA AO VIVO e O OBSERVADOR. O objetivo é apontar algumas estratégias discursivas que foram utilizadas para inviabilizar e invisibilizar o seu gênero, dentre elas associar o seu roteiro de vida pessoal, marcado por dificuldades de toda ordem, ao estigma público-midiático sobre as pessoas trans – ainda pertencente a uma determinada categoria de homossexual – que somente encontra o seu local de enunciação no noticiário sensacionalista e policial, vítima de violência homofóbica ou escândalo. A tese assumida neste trabalho é de que ainda existem dificuldades proeminentes em construir narrativas humanizadas sobre transexuais, travestis, transgêneros e demais identidades LGBTQIA+, o que reflete preconceitos e estereótipos ainda enraizados na imprensa. Destarte, a negligência na criação de narrativas de esclarecimento gera uma onda de obscuridade que cresce paulatinamente à medida que legitimiza os canais de desinformação, que não tem compromisso em criar uma agenda que elucide a situação da transexualidade.

Um olhar sobre a sexualidade na seleção da notícia no discurso jornalístico

Para Foucault (2007), todo discurso obedece a critérios e estratégias que buscam educar o olhar do receptor sob a perspectiva do narrador. Para Motta (2002), a decisão de comunicar alguma coisa cumpre a função, ao mesmo tempo, de não comunicar (e não elucidar) no processo para gerar a notícia. Um processo que é buscado, avaliado e direcionado por meio da seleção do discurso - que é um bem finito, limitado, desejável e útil – com regras de manifestação que também evidencia, além de suas aplicações práticas, a sua mais profunda e imbricada forma interior (com grades complexas e adaptáveis): o poder. Um bem (o poder) que é, por natureza, o

objeto de uma arena política, que também possui regras e técnicas para que se evidenciem com muitas restrições no âmbito do discurso:

> "[...] que não se pode dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa [...]" (FOUCAULT, 2007, p. 9).

Para o autor, há regiões em que essas grades são mais cerradas, regiões aglomeradas de "buracos negros", lugares em que se busca o banimento de qualquer liberdade expressiva e espontânea que venha a colocar em risco o *establishment* do que deve ser dito. Dois campos por excelência se destacam: os campos da sexualidade e o da política:

> [...] como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade de se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde as exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes (FOUCAULT, 2007, p. 10).

Quando se mistura o desejo com o poder, assumindo outra forma - além dos sistemas de dominação e muito além daquilo pelo que se luta - o poder pelo qual temos desejo de nos apropriar. Desta maneira, quando se fala de sexualidade, segundo Foucault (2007), no campo da construção discursiva do jornalismo, há uma ressonância contrária aos seus ecos libertários. A mídia se posiciona alinhada ao poder disciplinador, que historicamente sempre buscou recrutar e controlar a organização dessa tríade de saberes: o saber sobre o sexo, o saber sobre o gênero e o saber sobre a sexualidade.

Considerando-se a imprensa como lugar privilegiado para circulação e apropriação desses conteúdos e suas respectivas narrativas, Charaudeau (2006) menciona que, no subterrâneo do mito da isenção jornalística (na dupla finalidade de aferir credibilidade e captação), é que são construídos os quadros performativos de restrições nos quais se desdobram também o silêncio e a invisibilidade. Para o autor, é nesses espaços que acontecem os atos de comunicação, que consistem em transformar os "acontecimentos brutos" (mas já interpretados) para o mundo midiático construído, ou seja a notícia filtrada para o público, que interpretará a notícia de acordo com o seu local de cultura. Esse duplo processo se inscreve em uma conversão que determina as condições de encenação da informação dentro do recorte da audiência.

Vidas infames e o discurso da mídia

Em 2020, três pessoas transexuais foram assassinadas em Rondônia, segundo o relatório anual da Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil – ANTRA (GENEVIDES; NOGUEIRA, 2021). Ao todo, conforme o relatório, 175 transexuais foram mortas no país no ano passado, o que equivale a uma morte a cada dois dias (OLIVEIRA, 2021). O Brasil é o país que mais mata LGBTQIA+ no mundo e não se consegue reconhecer o alcance dessa realidade (GEPP, 2019).

A discriminação contra a população LGBTQIA+ é um problema que se agrava com a produção discursiva com que a mídia aborda o assunto em seus noticiários, em sua maioria vinculada a velhas associações: homossexualidade, patologia e criminalidade. Esse foco da mídia se assenta em uma moral construída sobre os lugares que o masculino e o feminino devem ser marcados hegemonicamente no espaço do noticiário, que, para Rocha e Woitowicz (2013), servem para reforçar os estereótipos de gêneros na produção de imagens e sentidos que os diferenciam:

> "[...] assim, se as diferenças de gênero são constituídas a partir de representações sociais, os discursos da mídia tornam-se espaços privilegiados para a constituição de valores e para a reprodução de consensos" (*Ibid*., 2013, p. 77).

Segundo Veras e Guasch (2015), a representação de pessoas transexuais, travestis, transgêneros e demais identidades LGBTQIA+ é enunciada pela imprensa dentro de uma perspectiva difusa, uma vez que vem acompanhada dos estigmas históricos que construíram esses sujeitos. Quando se fala em estigma, para os autores, traduz-se como o elemento constitutivo da representação público-midiático no processo histórico de construção do(s) sujeito(s) a partir da dissociação entre o masculino e o feminino. Fora desses dois padrões "aceitos" pela sociedade, transitam os sujeitos estigmatizados pelo discurso midiático, o que podem ser designados como seres abjetos. Para Butler (2020), o abjeto surge dentro dos domínios da Psicanálise e designa aquelas áreas inóspitas e intratáveis da vida social, que possui uma densidade acentuada de pessoas que não gozam do *status* de sujeito, mas cuja necessidade de habitar ainda sob o signo do inabitável é necessário para que se limite o domínio do sujeito. A abjeção pode ser não saber diferenciar as particularidades e diferenças que constituem os grupos LGBTQIA+ e colocá-los dentro de um mesmo rótulo no intuito de inferiorização e subalternização. Para Miskolci (2020), o abjeto é algo pelo que

se nutre horror ou repulsa, isso ajuda a entender de onde brota a violência de um xingamento ou uma injúria, quando se chama alguém de "travesti", "sapatão" ou "bicha", muito além de um nome que desperta nojo e repulsa, também alguém que se deseja distância de contágio.

Segundo Bento (2017), quando ocorre a quebra do sistema binário (homens e mulheres), rompe-se a estabilidade negociada entre as interpretações veiculadas pela mídia sobre o corpo sexuado (o que é o corpo masculino e o que é o corpo feminino?), em consequência, diante da experiência transexual, o leitor/telespectador/consumidor só terá como referência os olhares acostumados ao mundo dividido entre vaginas-mulheres-feminino e pênis-homens-masculinos, o que gera confusão para assimilação:

> [...] ficam confusos, perdem-se diante de corpos que cruzam os limites fixos do masculino/feminino e ousam reivindicar uma identidade de gênero em oposição àquela informada pela genitália e ao fazê-lo podem ser capturados pelas normas de gênero mediante a medicalização e patologização da experiência. Na condição de "doente", o centro acolhe com prazer os habitantes da margem para melhor excluí-los (BENTO, 2017, p. 22).

De acordo com Salih (2016), na mídia, a negação do "Outro" (transexuais, travestis, transgêneros e demais identidades LGBTQIA+) que não se conformam à matriz heterossexual - pelo "Eu" (no caso o Eu coletivo) ainda encontra respaldo no discurso social-político-religioso, o que é explicada pela forma com que os corpos são discursivamente construídos dentro de uma sociedade organizada "como um *locus* de interpretações culturais, o corpo é uma realidade material que já foi situada e definida em um contexto social" (BUTLER, 2003 *apud* SALIH, 2016, p. 69). Quando se olha em retrospecto, isso remonta ao séc. XIX, o corpo sempre esteve sujeito a uma certa performatividade vinculada ao sexo, ao gênero, à genitália, que criou essas divisões do que é masculino e do que é feminino, colateralmente, essas separações passaram a conter a verdade última sobre os sujeitos (FOUCAULT, 1985). Outro aspecto importante sobre a identificação de noticiários sobre a população LGBTQIA+ é a associação à patologização. Para Bento (2017), quando se indaga onde estão os sujeitos que transitam entre os gêneros e reivindicam por vias legais essa passagem entre gêneros, esses sujeitos desaparecem da via pública para encontrar respaldo na medicina e nos espaços confessionais das clínicas:

> [...] que a transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero. Essa definição se confronta com a aceita pela medicina e pelas ciências psi que a qualificam como uma "doença mental" e a relaciona ao campo da sexualidade e não ao gênero. Definir a pessoa transexual como doente é aprisioná-lo, fixá-lo em uma posição existencial que encontra no próprio indivíduo a fonte explicativa para seus conflitos, perspectiva divergente daqueles que a interpretam como uma experiência identitária (*Ibid*, 2017, p. 9).

Sarita da Sete

Se alguém, em algum momento, explicasse para Sarita sobre o que é transexualidade e também sobre cirurgia de redesignação sexual - dentre outras questões que compõe o corolário metafísico sobre o estudo de gênero - ela lançaria primeiramente um olhar de estranhamento, talvez entendesse que o assunto estivesse conectado a sua condição de ter nascido em um corpo masculino – um corpo continuamente questionado e combatido – em contraposição a sua identidade feminina (e sua necessidade constante de se inscrever naquele mundo), motivo constante de chacota no tribunal inquisitório e as ameaças que ela era exposta diariamente.

Em 2018, alguns canais de notícias locais começaram a relatar eventos de violência contra Sarita, desde tentativa de linchamento por populares até atentados na madrugada feitos por homofóbicos. Na condição de moradora de rua, os seus espaços de circulação envolviam o centro de Porto Velho e as proximidades do Cai N'Água, locais que a noite eram tomados pela prostituição e por assaltos. Conforme elucida Carrara e Vianna (2006), nos grandes centros urbanos, os sujeitos, cuja identidade é não heterossexual, são proporcionalmente mais atingidos por diferentes tipos de violência e discriminação. Sarita sofria o triplo preconceito: de ser moradora de rua, usuária de drogas e álcool e por último a sua condição de trans. Esse conjunto de fatores, juntamente com a clássica instabilidade provocada por sua performance de gênero (e que é constantemente associada aos estereótipos negativos sobre homossexuais), a tornava vítima preferencial de violência homofóbica.

Em 2019, Sarita tinha "recomeçado a vida" com ajuda de amigos, assim noticiavam alguns sites de notícias online e até alguns jornais e telejornais conservadores, citavam-na com estardalhaço como uma "ex-

travesti", dentre outros termos, que foi recuperada e salva do mundo das drogas. É possível que nesse momento, devido ao alto grau de risco de exposição nas ruas, ela tenha procurado guarita junto pessoas que se sentiam inclinadas a ajudá-la. Uma profusão de notícias começaram a ser veiculadas na imprensa, colocando-a com nítido reforço entre duas divisões temporais: o antes, como o ser abjeto; e o depois, com condições favoráveis de ser "recuperada" e enquadrada pela sociedade heteronormativa. Os amigos tinham se juntado em uma corrente uníssona para tirá-la das ruas, livrá-la da humilhação (e da violência física) e principalmente para a cura da transgeneridade por meio da fé. Essas notícias utilizavam alguns termos doutrinários do tipo redenção, recuperação, renascimento, resgate físico e espiritual. Havia neles um clamor estilizado de persuasão religiosa.

Em 2020, a narrativa da morte de Sarita, às margens do rio Madeira, monopolizou por dois dias os principais canais de informação da cidade. Importante salientar que, apesar dela não ter sido diretamente vítima de um ato de violência, a forma espetacularizada, com que foi veiculada a notícia "devorada por candirus[7]", ganhou contornos dramáticos no imaginário local por estar associada a um tipo de morte terrível e abjeta. Nos últimos anos, diversos vídeos sensacionalistas ganharam espaço no youtube, onde se mostra o resgate dos restos mortais de pessoas devoradas pela espécie. A produção das imagens segue um roteiro valorativo da atividade executada pelo bombeiro mergulhador - profissão nobre, essencial e "aceita" pela sociedade - em contraponto à crueza das carcaças evisceradas das vítimas resgatadas das profundezas do rio, como se ali houvesse a punição por uma vida desregrada. Com a morte de Sarita, a narrativa não foi diferente, espetacularizando-na, justificando a sua condição única de ser vivente à subjetivação imposta pela religião e pelos padrões heteronormativo que ela não quis mais seguir. O que ela fez foi uma ruptura, uma mudança, uma volta ao estágio anterior, pois patologizaram a sua sexualidade como causa única de todos os seus males, o que não era verdade.

Observando-se detidamente a construção de conteúdo desse material noticioso (nos sites DIÁRIO DO AMAZONAS, RONDÔNIA DINÂMICA, EUIDEAL, RONDÔNIA AO VIVO e O OBSERVADOR), é possível agrupar alguns léxicos que se repetem com mais frequência: ex-travesti, travesti, drogada, dentre outros. Para Van Dijk (1990 *apud* Simón, 2011), a escolha terminológica é frequentemente controlada pela opinião, em

7 Candiru é um peixe hematófago que habita os rios da Amazônia, que é temido por todos os banhistas da região e fonte de lendas aterrorizantes, que causam igual medo e espanto. Uma vez que ele entra no canal da uretra ou reto, durante o ato de urinar ou defecar na água, pode causar obstrução, necrose e posterior morte (COSTA, 2021).

consequência, o uso de um léxico ou outro não se trata apenas de uma questão semântica, mas indiretamente uma expressão de valores sociais e culturais implícitos incorporados nos significados das palavras que são incorporados pela imprensa. Os léxicos travesti e "ex-travesti" aparecem com mais frequências nas matérias jornalísticas, o que cria uma ponte simbólica sobre a representação público-midiática sobre a travestilidade e os estigmas que ela carrega: vão associar as travestis às práticas de prostituição coexistentes com a desordem da cidade, brigas, assassinatos, roubos, etc. (VERAS; GUASCH, 2015).

Van Dijk (1990) e Pêcheux (1999), ao mencionarem sobre o uso dos estilos léxicos na moldagem de conteúdos de notícias jornalísticas, argumentam que essas escolhas lexicais se originam no contexto dos espaços sociais de origem da notícia e que elas também se apropriam de estereótipos históricos de valores implícitos que estão incorporados diuturnamente nos significados das palavras. No período de 2019-2020, as narrativas sobre a vida e a morte de "Sarita da Sete" ou Wellison, dependendo do veículo midiático, que incorporava o nome feminino ou o nome masculino, não sabia distinguir se ela era transexual ou travesti. Destarte, isso evidenciava como o jornalismo em Porto Velho se articulava na produção de informação, incorporando estruturas e ideologias heteronormativa hegemônicas na circulação de notícias, que funcionava, por extensão, como um instrumento de reverberação do poder social local ou transregional (VAN DIJK, 1990).

Para Simón (2011), as pessoas transgêneros há anos se articulam no debate sobre quais termos devem ser designado para descrevê-los, contudo impera o senso comum de que transexualidade é igual a travestismo ou *drags*, o que não é verdade. "As travestis mantêm uma identidade subjacente que é consistente com sua anatomia sexual e simplesmente se vestem como o sexo oposto por fantasia, estimulação erótica ou relaxamento" (*Ibid*., p. 189). Stoller (1924-1991) situa o travesti e a *drag* no campo de um sentimento prazeroso (fetichista) enquanto o transexual está necessariamente vinculado a um corpo que precisa ser corrigido, através de tratamento hormonal, cirurgia etc. (COSSI, 2018).

Considerações finais

Quando se fala da imprensa portovelhense não se pode esquecer que ela espelha o aparato da imprensa nacional, um *longa manus* dos preconceitos e dos estereótipos que existem ainda enraizados no jornalismo brasileiro, essa lógica biopolítica ainda não está equilibrada entre a visibilidade que as transexuais almejam com aquilo que se busca noticiar. Há muitos

anos, a transexualidade tinha como espaço o noticiário jornalístico policial, era comum a confusão de terminologias TRAVESTI com TRANSEXUAL, o que causava o conflito discursivo, mas que, no geral, tinham características carregadas de ambiguidades que dificultava e ainda dificulta o entendimento.

Green (2000, p. 404 apud Veras; Guasch, 2015) lembra que até um passado recente no Brasil, as palavras travesti e trans significavam um homem "vestido com roupa de mulher" sem a conotação de ser profissional do sexo. Interessante observar, que, nos meados da década de 80, ocorre uma mudança radical de percepção dos brasileiros a partir da capa de uma tradicional revista masculina. Em 1984, a revista Playboy estampou a foto da trans Roberta Close e a sua repercussão nos meios de comunicação, cheia de ambiguidades e indeterminações, foi pioneira em produzir um discurso que afastava as marcas constitutivas do estigma e da abjeção para o campo do fascínio. Para a aceitação heteronormativa, criou-se uma nova terminologia "o terceiro sexo", que trafegava além do modelo clássico "bicha/bofe" e que extrapolava o binarismo masculino/feminino. A partir desse momento, o entendimento caiu na clandestinidade e passou-se a considerar as travestis "excessivas" até mesmo para os nascentes movimentos homossexuais brasileiros, muito próximos dos modelos norte-americanos e europeus, porém distantes da bicha, da trans, do efeminado, da travesti extravagante brasileira (VERA; GUASCH, 2015).

Rolnik (2018) explica que o sujeito colonial moderno é um zumbi que utiliza a maior parte da energia pulsional para produzir sua identidade normativa, o que gera estresse, angústia, violência, dissociação, opacidade, repetição, dentre outros movimentos cíclicos que não representam ruptura e o desfazimento do vínculo com os modelos de subjetividades impostoras. A imprensa portovelhense importou esses modelos e o usa sem dar muita importância ao mal-estar causado às minorias subrepresentadas, à dinâmica da sociedade e o próprio entendimento dos avanços científicos. Certamente, deve-se considerar que os estigmas estão enraizados e naturalizados na mesma proporção que nos demais estados da nação brasileira, o que significa a impossibilidade de novas abordagens e maior esclarecimento sobre o tema.

Dessa forma, a investigação do fato social deveria fazer parte da produção jornalística e constituir uma vertente com muitas possibilidades no plano discursivo, no entanto existe a necessidade de se aprimorar o diálogo do jornalista com o Outro (ou seja, o mundo e suas diversas facetas). Decerto existe uma deontologia jornalística que busca adequar a multiplicidade de códigos existente no meio social (e se apropriar corretamente desses códigos) com a necessidade de criar um jornalismo

com isenção e racionalidade, que almeja informar e não apenas reproduzir os estereótipos enraizados. Espera-se que um dia isso seja possível para os campos de estudos da sexualidade.

Referências

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2017.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. **População em situação de rua no Brasil**: o que os dados revelam? Brasília: Departamento de Monitoramento, 2019. (Coleção Monitoramento SAGI: Série Relatos de Casos). Disponível em: https://aplicacoes.mds.gov.br/sagirmps/ferramentas/docs/Monitoramento_SAGI_Populacao_situacao_rua.pdf. Acesso em: 15 maio 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2020.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana R. B. " Tá lá o corpo estendido no chão...": a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. **Physis**: revista de saúde coletiva, v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-73312006000200006&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 22 maio 2021.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

COSSI, Rafael Kalaf. Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano. **Estudos de Psicanálise**: Belo Horizonte, n. 49, p. 31-44, jul./2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n49/n49a03.pdf. Acesso em: 22 maio 2021.

COSTA, William. Candiru: conheça as verdades por trás do peixe mais temido da Amazônia. **Portal Amazonia**, Manaus, 12 maio 2021. Disponível em: https://portalamazonia.com/amazonia/candiru-conheca-as-verdades-por-tras-do-peixe-mais-temido-da-amazonia. Acesso em: 20 maio 2021.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.

EUIDEAL. **Ex-travesti "Sarita da Sete" surpreende internautas e aparece em foto na igreja com bíblia na mão**. 2019. Disponível em: https://www.euideal.com/noticia/4066/Facebook.com/euideal. Acesso em: 15 maio 2021.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (Orgs.). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021. p. 33-34. Disponível em: https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf. Acesso em: 24 maio 2021.

GEPP, Luciana. Brasil, o país da diversidade que mais mata LGBTQIA+: mudar a realidade significa reconhecer um país diverso. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 15 jul. 2019. Tendências debates, [*online*]. 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/07/brasil-o-pais-da-diversidade-que-mais-mata-lgbtqia.shtml. Acesso em: 10 mar. 2021.

GREEN, James. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Ideologia e processo de seleção de notícias. *In*: _____ (Org.). **Imprensa e poder**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 125-150.

OLIVEIRA, Luciana de. Associação aponta que 175 pessoas transexuais foram mortas no Brasil em 2020 e denuncia subnotificação. **G1 Online**, jan., 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/01/29/associacao-aponta-que-175-pessoas-transexuais-foram-mortas-no-brasil-em-2020-e-denuncia-subnotificacao.ghtml. Acesso em: 27 fev. 2021.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio 2. ed. Tradução de Eni P. Orlandi *et al*. Campinas: Unicamp, 1999.

ROCHA, Paula Melani; WOITOWICZ, Karina Janz. Representações de gênero na mídia: um estudo sobre a imagem de homens e mulheres em jornais e revistas segmentadas. *In*: **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, v. 10, 2013, Florianópolis - Santa Catarina. Proceedings, Florianópolis: Editora UFSC, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1386779939_ARQUIVO_PaulaMelaniRocha.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

ROLNIK, Suely. O inconsciente colonial capitalístico. *In*:_____. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2018. 14-27. *E-book*.

RONDÔNIA AO VIVO. **Rio Madeira**: vídeo mostra “Sarita da 7” dentro de embarcação minutos antes de sumir. 2020. Disponível em: https://rondoniaovivo.com/policia/noticia/2020/03/06/rio-madeira-video-mostra-sarita-da-7-dentro-de-embarcacao-minutos-antes-de-sumir.html. Acesso em: 15 jan. 2021.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria *queer***. Tradução de Guacira Lopes Louro. 3. reimp. São Paulo: Autêntica, 2016.

SIMÓN, Adolfo Carratalá. *¿ Smail o Cristina?: Desigualdad e identidad transexual en el discurso periodístico. 2011*. **Zer** ,16-31 (2011), pp. 183-201, 2011. Disponível em: https://addi.ehu.es/handle/10810/41064. Acesso em: 13 jan. 2021.

VAN DIJK, Teun A. ***La noticia como discurso**: comprensión, estructura y producción de la información*. Tradução de Guillermo Gal. Barcelona: Paidós, 1990.

VERAS, Elias Ferreira; GUASCH, Òscar. A invenção do estigma do travesti no Brasil (1970-1980). **História, histórias**, 2015, vol. 1, num. 5, p. 39-51, 2015. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/hh/article/view/10829/9509. Acesso em: 22 maio 2021.

Anexo I

Sites consultados

DIÁRIO DO AMAZONAS. **'Sarita da Sete' desaparece após cair no rio Madeira na Capital**. Disponível em: https://www.diariodaamazonia.com.br/sarita-da-sete-desaparece-apos-cair-no-rio-madeira-na-capital/. Acesso em: 25 jan. 2021.

EUIDEAL. **Conhece a história de Welinson Oliveira, ex-travesti "Sarita da Sete"**. 2019. Disponível em: https://www.euideal.com/noticia/4008/conhece-a-historia-de-welinson-oliveira-ex-travesti-ldquo-sarita-da-sete-rdquo.html. Acesso em: 21 jan. 2021.

EUIDEAL. **Wellison Oliveira, ex 'Sarita', se batiza e quer escrever uma nova história para sua vida**. 2019. Disponível em: https://www.euideal.com/noticia/4066/Facebook.com/euideal. Acesso em: 21 jan. 2021.

EUIDEAL. **Ex-travesti "Sarita da Sete" surpreende internautas e aparece em foto na igreja com bíblia na mão**. 2019. Disponível em: https://www.euideal.com/noticia/4066/Facebook.com/euideal. Acesso em: 15 maio 2021.

EUIDEAL. **Morre travesti 'Sarita da 7' após cair no rio Madeira; corpo foi devorado por peixes**. 2020 Disponível em: https://www.euideal.com/noticia/6104/morre-travesti-sarita-da-7-apos-cair-no-rio-madeira-corpo-foi-devorado-por-peixes.html. Acesso em: 13 jan. 2021.

O OBSERVADOR. **Corpo de Bombeiros iniciam buscas no rio Madeira por corpo de Sarita da Sete neste sábado**. 2020. Disponível em: https://www.oobservador.com.br/noticias/corpo-de-bombeiros-iniciam-buscas-no-rio-madeira-por-corpo-de-sarita-da-sete-neste-sabado,41701.shtml. Acesso em: 22 jan. 2021.

O OBSERVADOR. **Sarita da 7 deixa as ruas e as drogas e tenta recomeçar a vida com a ajuda de amigos**. 2019. Disponível em: https://www.oobservador.com.br/noticias/sarita-da-7-deixa-as-ruas-e-as-drogas-e-tenta-recomecar-a-vida-com-a-ajuda-de-amigos,28473.shtml. Acesso em: 11 jan. 2021.

RONDÔNIA AO VIVO. **LUTO:** 'Sarita da 7' buscou recuperação em igreja evangélica. 2020. Disponível em: https://rondoniaovivo.com/policia/noticia/2020/03/07/luto-sarita-da-7-buscou-recuperacao-em-igreja-antes-de-tragica-morte-no-rio-madeira.html. Acesso em: 13 jan. 2021.

RONDÔNIA AO VIVO. **Rio Madeira**: vídeo mostra "Sarita da 7" dentro de embarcação minutos antes de sumir. 2020. Disponível em: https://rondoniaovivo.com/policia/noticia/2020/03/06/rio-madeira-video-mostra-sarita-da-7-dentro-de-embarcacao-minutos-antes-de-sumir.html. Acesso em: 15 jan. 2021.

RONDÔNIA DINÂMICA. **Corpo de 'Sarita da 7' é resgatado do rio Madeira pelo corpo de bombeiros**. 2020. Disponível em: https://www.rondoniadinamica.com/noticias/2020/03/corpo-de-sarita-da-7-e-resgatado-do-rio-madeira-pelo-corpo-de-bombeiros-,69080.shtml. Acesso em: 16 jan. 2021.

RONDÔNIA DINÂMICA. **Morador de rua 'Sarita da 7' desaparece ao cair no rio Madeira.** 2020. Disponível em: https://www.rondoniadinamica.com/noticias/2020/03/-morador-de-rua-sarita-da-7-desaparece-ao-cair-no-rio-madeira,69039.shtml. Acesso em: 22 jan. 2021.

6

O aprofundamento da vulnerabilidade social de mulheres e pessoas LGBT+ em decorrência da pandemia de COVID-19

Jullyane Alves Teixeira[1]
Mariana Cavalcante Moura[2]
Thátila Thaira Ferreira da Silva Porto[3]

Introdução

A pandemia causada pela contaminação do novo coronavírus (*Sars*-CoV-2), agente causador da doença classificada como síndrome gripal – COVID - 19, alterou e vem alterando substancialmente as dinâmicas de vida, trabalho, cuidado, interação social, renda, sobrecarga de serviços domésticos e situações de violência na sociedade em todo o mundo. As implicações da crise sanitária surgida no final do ano de 2019 pela disseminação generalizada do referido vírus são tão complexas que diversos estudos vêm atribuindo a esse acontecimento uma nova nomeação. Para muitos, estamos a viver não somente uma pandemia, mas na verdade um processo de "sindemia[4]", conceito que acopla a designação pandemia + sinergia, para identificar fenômenos que tem determinada condição epidemiológica intensificada por fatores de ordem cultural, social, econômica e social:

> A palavra epidemia designa uma enfermidade em geral contagiosa e de caráter transitório, que ataca simultaneamente um grande número de indivíduos em um espaço geográfico limitado. Para designar uma epidemia em escala planetária, usa-se a palavra pandemia. Em segundo lugar, a palavra sindemia. Ela encerra o conceito criado pelo antropólogo-médico estadunidense Merrill Singer,

---

1 Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPI – jullyane@ufpi.edu.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/6233265423855790

2 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPI – advmarianamoura@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/9274973684049251

3 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPI – thatilaporto@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/4158174984629770

4 Artigo: Covid-19 não é pandemia, mas sindemia: o que essa perspectiva científica muda no tratamento. Disponível em: https://cee.fiocruz.br/?q=node/1264. Acesso em 08 de set. 2021.

> na década de 1990, para designar as combinações sinérgicas entre a saúde de uma população e os respectivos contextos sociais, econômicos e culturais, aí incluídos os recursos disponíveis (hospitais, ambulatórios, medicamentos, especialistas etc.). (VEIGA NETO, 2020)

É importante ressaltar que a invocação aqui dessa classificação, que tem objetivado compreender a extensão dos impactos desse fenômeno, se dá justamente porque é a partir de um entendimento da conjunção de fatores que colaboraram para a catarse de acontecimentos que fizeram com que estejamos vivendo a maior crise do século XXI, e é somente através de um olhar abrangente, caleidoscópico, que teremos condições de pensar as alternativas de superá-la (Veigas Neto, 2020). Assim, a primeira consideração que precisa ser observada para se compreender como um fenômeno do campo da saúde criou e vem criando tantas afetações, passa por compreender a disparidade de acesso a bens, serviços e direitos, das pessoas ao redor do mundo. A partir disso veremos que os impactos dessa "sindemia" não atingiram da mesma maneira todas as pessoas no planeta. A população que vive sob as condições previstas nos piores índices socioeconômicos, por exemplo, teve seus índices de vulnerabilidade social acentuados no período. Assim, muitos dos discursos difundidos popularmente que surgiram nesse período como "estamos todos no mesmo barco" ou "a pandemia teve por finalidade igualar todas as pessoas, uma vez que ricos ou pobres, homens ou mulheres, estão à mercê da mesma doença" não se configuram na realidade. Contudo, mesmo dentro da população mais pobre e com trabalhos mais precarizados, alguns marcadores sociais se destacaram, como gênero, sexualidade e raça.

Um exemplo evidente disso se apresenta quando verificamos que o período imposto de distanciamento social asseverou o quadro de violência de gênero já existente, gerando um enorme desafio para pessoas vulneráveis à violência intrafamiliar ou doméstica, sejam elas mulheres, especialmente as negras, ou pessoas LGBT+[5], pois a maioria provavelmente teve sua mobilidade reduzida, o que acabou resultando em permanecer na mesma residência ou

5 Este artigo utiliza o termo "LGBT", por ser o mais comumente utilizado nos estudos e manuais sobre o tema no país, adotado após a I Conferência Nacional GLBT no Brasil, contudo, é sabido que existem variantes que integram a sigla. Por esse motivo, acrescentamos o sinal gráfico de "+" para especificar que temos conhecimento disso e queremos englobar as demais formas de expressão da sexualidade que, ou ainda não são definidas por consenso ou ainda estão sendo compreendidas pela comunidade científica e ativistas. A I Conferência Nacional GLBT, ocorrida no dia 08 de junho de 2008, promovida pelo Governo Federal da época, envolvendo mais de 10 mil pessoas em conferências estaduais e 1.200 delegados/as nacionais, reunidos em Brasília, decidiu pelo uso da terminologia LGBT para identificar a ação conjunta de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, no Brasil. Posteriormente, em dezembro de 2008, no maior evento do movimento LGBT do Brasil, o Encontro Brasileiro de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – EBLGBT, também se decidiu pelo uso do termo LGBT (ABGLT, 2010).

sob subordinação/dependência que o seu agressor[6], perdendo, muitas vezes, sua rede de apoio.

Portanto, além do surgimento de uma nova doença, que devastou muitas famílias e segue causando direta ou indiretamente altos índices de mortalidade, parte significativa da população ainda lida com o agravamento dos problemas da violência de gênero e/ou doméstica.

Dessa forma, iremos analisar pesquisas publicadas em 2020/2021, que apresentam dados acerca dos índices de violência de gênero contra mulheres e pessoas LGBT+, bem como o impacto que a pandemia de COVID-19 teve nessa população, inclusive em relação ao mercado de trabalho.

Violência contra a mulher: fatores e histórico

A violência contra a mulher se configura, segundo a ONU Mulher, como um fenômeno generalizado, ou seja, que também pode ser caracterizado como uma pandemia.

Assim como os índices de violência contra pessoas LGBT+ no Brasil e no mundo, todos os anos, atingem níveis absurdos. Esse tipo de violência doméstica por si acontece porque histórica e culturalmente as ações de homens e mulheres tendem a ter relevância e valores diferenciados na sociedade, o que faz com que muitos acreditem que existe um gênero que tem direto a, de fato, ter domínio e poder sobre o outro. A colonização do ser feminino e a dominação masculina (BOURDIEU, 2002) fazem parte da construção dessa estrutura social onde homens se julgam superiores e controladores das vontades das mulheres, o que pode acabar culminando na violência contra as mesmas quando estas não se dobram à vontade deste homem. Essa violência doméstica pode chegar a níveis extremos e acabar em feminicídio. Juridicamente, o feminicídio é classificado como um homicídio qualificado, ou seja, é um tipo de homicídio que tem sua pena aumentada vez que causado por motivo vil, covardia, ódio. Sociologicamente, o feminicídio é um crime que tem suas bases nas relações de poder e nas estruturas de opressão às mulheres, que acabam por questionar a condição política, social e econômica de todas as escolhas que a mulher faz. Se relaciona ainda com o apagamento e o menosprezo de tudo que ela é ou representa, levando-a à morte, além de física, simbólica. Quando ocorre um feminicídio em uma sociedade patriarcal, machista e misógina, a pessoa (geralmente um homem que tinha alguma relação da ordem familiar ou afetiva com a

6 Devido a centralização de poder masculino nas relações de gênero, o termo agressor especificado parte de todo um acúmulo de entendimento, significados, literatura e legislações que tem apresentado a realidade significativa de homens que praticam violência da ordem doméstica e familiar como expressão da manutenção da ordem de gênero estabelecida. (CONNELL & PEARSE, 2015)

mulher) que praticou este ato, é diretamente responsável pelo crime, mas o Estado, também, é responsabilizado indiretamente (ROMINI, 2019) por esse feminicídio, pois vivemos em uma sociedade alicerçada nas bases patriarcais, onde o machismo e a misoginia estão imbricados nas ações cotidianas, tanto que na maioria das vezes não são perceptíveis.

Em pesquisa recente, o 14º Anuário da Segurança Pública (2020), revelou que 66,6% das vítimas de feminicídio no país eram negras, o que reforça a extrema situação de vulnerabilidade socioeconômica e a violência que este grupo populacional está submetido. A maior parte dos casos se concentra em mulheres em idade reprodutiva, cerca de 56,2% das vítimas de feminicídio tem entre 20 e 39 anos. Nos casos onde a informação está disponível, verificou-se que 58,9% dos feminicídios ocorreram na própria casa e em 89,9% dos casos o autor do crime é o próprio companheiro ou ex-companheiro da vítima, que, em 53,6% dos casos, utilizam-se de armas brancas para perpetrar o crime, seguido de armas de fogo (26,9%) e outros meios (19,5%), como agressão física e asfixia mecânica (SOBRAL; PIMENTEL; LAGRECA, 2020).

Apesar de muitas pessoas conhecerem a Lei Maria da Penha, algumas mulheres não acreditam que a vida delas pode mudar caso acessem a lei, muitas sentem vergonha, medo de denunciar e acreditam que denunciando podem correr mais risco de morte (EVANGELISTA, 2018). A falta de acolhimento e estrutura para atender essas mulheres, a escassez de delegacias especializadas, o julgamento da família e da sociedade, que muitas vezes culpabiliza as mulheres pela violência sofrida, são a causa para essa desconfiança na efetividade das denúncias. Acrescido a isso, a dependência financeira, psicológica e emocional, tornam esses crimes ainda mais cruéis, haja vista a dificuldade que essas vítimas encontram de sair da situação de violência e o descaso do estado em desenvolver políticas públicas de prevenção efetivas.

Violência contra a mulher e a pandemia de coronavírus

Uma pesquisa do Instituto Datafolha encomendada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP (2021), intitulada “Visível e Invisível – A vitimização de mulheres no Brasil”, que já está na sua 3ª edição, foi divulgada em junho desse ano, e apontou que uma em cada quatro mulheres acima de 16 anos afirma ter sofrido algum tipo de violência no último ano no Brasil, ou seja, durante a pandemia, o que revela que cerca de 17 milhões de mulheres (24,4%) sofreram violência física, psicológica ou sexual no último ano. Importante frisar que, ainda que essa porcentagem represente estabilidade em relação à última pesquisa, de 2019, quando

27,4% afirmaram ter sofrido alguma agressão, é preciso que se analise o local onde essas agressões foram realizadas. As agressões dentro de casa aumentaram de 42% para 48,8% ao tempo que as agressões na rua diminuíram de 49% para 19%. Em se tratando da violência contra mulheres acima de 50 anos, por exemplo, cresceu a participação de filhos e enteados nas agressões. Esse fenômeno demonstra não haver uma violência doméstica apenas conjugal, mas uma violência intrafamiliar. Agora, entre os autores de violência, além dos companheiros (25%) e ex-companheiros (18%), aparecem pais e mães (11%), padrastos e madrastas (5%), filhos e filhas (4%).

Nos dois primeiros meses de pandemia, esses dados da Datafolha/FBSP (2021) mostraram também um aumento na taxa de feminicídios no Brasil. A pesquisa foi realizada em 12 estados brasileiros e a média de aumentos de casos de feminicídios no país cresceu 22,2% entre março e abril de 2020, em relação ao mesmo período de 2019. Ao mesmo tempo, houve uma queda nos registros de lesão corporal dolosa em decorrência de violência doméstica. Alguns dos motivos que podem ter levado a essa queda, não se deve a não ocorrência das agressões, mas à subnotificação dos casos, tendo em vista a maior dificuldade em se registrar as agressões, já que o agressor passou a ficar mais tempo com a vítima, além das próprias medidas de isolamento social, que tornaram o acesso aos locais de denúncia mais difíceis, desde a disponibilidade de transporte público até o funcionamento das próprias delegacias, vez que muitas tiveram redução ou então suspensão do atendimento presencial. Ainda segundo dados da pesquisa, os motivos apontados pelas mulheres que mais pesaram para a ocorrência da violência que vivenciaram foram a perda de emprego e, por consequência, da renda e impossibilidade de trabalhar para garantir o próprio sustento (25%) e a maior convivência com o agressor (22%). Menos de 10% citou dificuldade de ir à delegacia como fator para o aumento de vulnerabilidade. No entanto, a pesquisa não abarcou todas as realidades, de modo que não se pode fazer uma comparação com a situação de mulheres que vivem na cidade e no campo de forma acrítica.

A precarização das condições de vida é maior entre aquelas que sofreram violência: 62% das mulheres vítimas afirmaram que a renda familiar diminuiu. Entre as que não sofreram violência esse percentual foi de 50%. Além disso, 47% das mulheres que sofreram violência também perderam o emprego. A média entre as que não sofreram violência foi de 29,5%. As mulheres negras, entre pretas (28,3%) e pardas (24,6%), foram mais agredidas que mulheres brancas (23,5%), demonstrando a disparidade racial entre mulheres que sofrem violência. O estudo também

destaca que são as mulheres separadas e divorciadas que têm níveis mais elevados de vitimização (35%), em comparação com casadas (17%), viúvas (17%) e solteiras (31%). Isso ocorre porque a tentativa de rompimento com o agressor pode aumentar as chances de as mulheres serem mortas. Ou seja, a separação é, ao mesmo tempo, uma tentativa de interrupção da violência, mas também o momento em que ela fica mais vulnerável.

Os dados do Relatório de Criminalidade (2020) da Secretaria de Segurança Pública do Piauí corroboram com os resultados da pesquisa do FBSP, visto que as denúncias e acionamento do botão do pânico aumentaram 20,96%. No entanto, as denúncias registradas em boletins de ocorrência nas Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher – DEAM, diminuíram durante todo o ano, o que pode ter a ver com o fato de que há poucas cidades que possuem DEAMs no estado, ao tempo que 83% dos feminicídios ocorreram em cidades do interior.

Assim, as medidas de distanciamento social e o medo de contaminação tem feito com que a mulher em situação de violência doméstica não realize a denúncia. Isso pode ocorrer, tanto pelo medo de se contaminar ao sair de casa durante o trajeto para realizar a denúncia (o que não precisa ocorrer, posto que ela pode fazer denúncia pelos meios virtuais, no entanto muitas não têm conhecimento ou acesso a essas tecnologias), além do medo de ficar desassistida emocional ou financeiramente num período incerto como o que vivemos.

O impacto da pandemia de coronavírus no mundo do trabalho para as mulheres

A pesquisa "Sem Parar: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia", elaborada pela Gênero e Número e a Sempreviva Organização Feminista (2021), demonstrou que a pandemia impactou profundamente a vida e o trabalho das mulheres, não apenas nas situações de violência doméstica, no mundo do trabalho os desafios das mulheres também foram intensificados no período. O estudo analisou os efeitos da pandemia e do isolamento social sobre o trabalho, a renda das mulheres e a sustentação financeira, contemplando o trabalho doméstico e de cuidado realizado de forma não remunerada no interior dos domicílios.

Os resultados demonstram que as mulheres apresentam as maiores taxas de desemprego e um acúmulo de funções, tanto entre as que têm remuneração, como aquelas que não tem trabalho remunerado, mas que também acumulam mais carga de trabalho doméstico e cuidados com outras pessoas, como filhos e parentes. O estudo concluiu que 50%

das mulheres brasileiras passaram a cuidar de alguém na pandemia. Das mulheres que passaram a se responsabilizar pelo cuidado de alguém, 52% eram negras; 46% brancas e 50% indígenas. No caso das mulheres rurais esse percentual alcança 62% das entrevistadas. A pesquisa indica como as desigualdades raciais e de renda marcam a vida e o trabalho das mulheres na pandemia, assim como a diversidade de experiências de mulheres rurais e urbanas.

Mesmo as mulheres que seguiram trabalhando durante a pandemia com manutenção de salários, 41% afirmaram trabalhar mais na quarentena, e 40% afirmaram que a pandemia e a situação de isolamento social colocaram a sustentação da casa em risco. A pesquisa aponta ainda que a organização do cuidado ancorada principalmente na exploração do trabalho de mulheres negras e no trabalho não remunerado das mulheres é um modelo que leva ao fracasso na busca de redução das desigualdades antes e durante a pandemia do coronavírus.

Além disso, as relações entre trabalho e atividades domésticas se imiscuíram ainda mais, e se antes pagar por serviços era a solução possível para algumas, a pandemia mostrou a intensificação do trabalho das mulheres como um todo. Elas trabalham mais porque as tarefas ainda não são distribuídas igualmente no ambiente doméstico. Entre tantas dimensões de desigualdades evidenciadas neste período, a sobrecarga de trabalho doméstico e de cuidado foi uma das questões que as mulheres sentiram logo que as medidas de isolamento social foram iniciadas nos municípios brasileiros.

Violência contra as pessoas LGBT+ e a pandemia de coronavírus

Ao longo da história, o movimento LGBT+ tem lutado arduamente para equiparar direitos civis e sociais no mundo inteiro e também em nosso país[7]. Embora tenha avançado bastante nas últimas décadas, essa é uma batalha que ainda não foi vencida. Percebe-se que boa parte da sociedade e do Congresso Nacional persiste tentando impor seu modo de ser e pensar sobre pessoas que querem viver sua sexualidade sem ter que passar por humilhações ou pagar com a vida. Contudo, é importante questionar: por que tal violência e discriminação persistem? Como é de se esperar, não existe resposta simples para essa pergunta, no entanto, é possível refletir que certamente a desinformação e incompreensão

7 Sobre o assunto, ver: Devassos no Paraíso, 4ª ed., 2018, de João Silvério Trevisan, uma das obras mais completas na literatura nacional.

dos conceitos que permeiam o gênero e as sexualidades contribuem bastante para essa situação. É inquestionável o quanto avançamos em diversos aspectos, mas também é possível perceber que este cabo de guerra vive sob constantes oscilações.

Em relação às pessoas LGBT+, os dados mais recentes relacionados à violência contra essa população, realizado pelo Grupo Gay da Bahia em parceria com a ONG Acontece Arte e Política LGBTI+, de 2020, registrou a ocorrência de 237 mortes violentas de LGBT+ no Brasil. Foram 224 homicídios (94,5%) e 13 suicídios (5,5%). A pesquisa revelou o aumento das mortes de travestis e mulheres transexuais em relação a 2019, quando foram registradas 161 mortes de travestis e mulheres transexuais (70%), um número que demonstra a vulnerabilidade dessa população. Foram registradas ainda as mortes de 51 gays (22%), 10 lésbicas (5%), 3 homens transexuais (1%), 3 bissexuais (1%) e 2 homens heterossexuais confundidos com gays (0,4%).

No entanto, observou-se uma redução das mortes violentas de pessoas LGBT+, em comparação com 2019, uma queda de 28%. A pesquisa identificou 215 homicídios (90,7%), seguido de 13 suicídios (5,4%) e 9 latrocínios (3,7%). Quanto à causa da morte, predominam as mortes violentas com arma de fogo (42,3%), seguido de armas brancas (23%) e espancamento (9,1%).

Quanto ao perfil das vítimas, 33% tinham entre 15 e 30 anos e 8% tinham mais de 46 anos, 5 vítimas eram menores de idade. O levantamento identificou 74 pardos e pretos (54%) e 62 brancos (46%) entre os que morreram. O relatório aponta ainda que o Nordeste ocupa o primeiro lugar em número de mortes com 113 casos, seguido do Sudeste com 66, depois, vêm as regiões Norte e Sul com 20 mortes cada. No Centro-Oeste foram registradas 18 mortes. Os municípios mais violentos foram Fortaleza (20 casos), São Paulo (10 casos), Belo Horizonte e Manaus (com 6 casos cada), seguidos de Natal e Salvador (com 5 casos cada).

Outro dado relevante observado foi em relação à ocupação das vítimas, o relatório demonstrou que 44,66 % eram profissionais do sexo, seguidos de cabeleireiros/as (10,67%), professores/as (8,73%), autônomos/as (2,91%), entre outros. Segundo o relatório, esse dado reflete "o grau de exclusão e violação de direitos básicos como saúde, educação e cultura para uma ampla parcela da comunidade LGBTI+ brasileira, sobretudo, das travestis e pessoas transgêneros" (MOTT et al, 2021). O relatório chama atenção ainda que:

> Em 2020, apesar de registrar-se um número de mortes (homicídios, suicídios e latrocínios) significativamente menor que o ano anterior (2019), alerta-se para a subnotificação e os efeitos provocados pela pandemia do Novo Coronavírus (*SARS-CoV-2 - severe acute respiratory syndrome coronavirus 2*) que intensificou ainda mais o isolamento de muitos LGBTI+, tendo em vista que dada população já era impactada pela falta de sociabilidades, referências e espaços. (MOTT et al, 2021, p.10)

É fato que a pandemia reduziu a mobilidade de grande parcela dos brasileiros que foram obrigados a seguir as medidas obrigatórias de contenção da doença, incluindo o isolamento social, que indica aos grupos sociais em geral a permanecerem em suas residências, salvo população que trabalha com serviços essenciais. Parte da população LGBT+ vive situações familiares difíceis, o que os coloca em posições ainda mais vulneráveis, seja com a necessidade de conviver com uma família LGBTfóbica ou com a necessidade de sair de casa, por conta dos conflitos. O relatório alerta ainda para o fato de que:

> Apesar da redução quantitativa, ressalte-se que não existem motivos reais e factíveis para se comemorar, a redução no número de mortes motivadas pela LGBTIfobia não se deu pelo incentivo do Estado na promoção de políticas públicas de inclusão e proteção desse segmento, mas sim, por uma oscilação numérica imponderável e pela enorme subnotificação identificada durante as buscas, pesquisas e registros e também pelo desmonte – a partir de 2018 – dos investimentos em políticas públicas, campanhas de incentivo à denúncia e proteção às vítimas. (MOTT et al, 2021, p.10)

Em janeiro de 2021, no mês da Visibilidade Trans, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, lançou o Dossiê dos Assassinatos e da Violência Contra Pessoas Trans Brasileiras (2021), relativos aos dados de 2020, que apontou que o Brasil continua sendo o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. O país passou do 55º lugar de 2018 para o 68º em 2019 no ranking de países seguros para a população LGBT+. Somente nos dois primeiros meses de 2020, o Brasil apresentou aumento de 90% no número de casos de assassinatos de

pessoas trans em relação ao mesmo período de 2019. Em 2019, foram 20 casos no mesmo período, enquanto em 2020 foram 38 notificações, o maior índice dos últimos quatro anos. O dossiê aponta a contradição de que durante a pandemia do COVID-19, os índices de assassinato de pessoas LGBT+ diminuiu, como aconteceu com outras parcelas da população, pela necessidade do isolamento social colocado em muitas cidades/estados.

No entanto, ao contrário do esperado, o assassinato de pessoas trans aumentou, revelando um cenário onde os fatores sociais se intensificaram e tem impactado a vida das pessoas trans, especialmente as travestis e mulheres transexuais trabalhadoras sexuais, que seguem exercendo seu trabalho nas ruas para ter garantida sua subsistência, uma vez que a maioria não conseguiu acesso às políticas emergenciais do estado devido a precarização histórica de suas vidas.

Os dados apresentados no Dossiê da ANTRA (2021) não refletem exatamente a realidade devido à subnotificação do estado, assim como a ausência de dados governamentais, o que, na concepção da ANTRA, demonstra que o Brasil vem passando por um processo de recrudescimento em relação à forma com que trata travestis, mulheres transexuais, homens trans, pessoas transmasculinas e demais pessoas trans. Esse panorama reforça a importância do trabalho de monitoramento, incidência política e denúncias a órgãos internacionais que a ANTRA realiza, que desde seu início, tem se firmado como uma importante ferramenta na construção de dados e proposição de elementos que irão impactar a forma de combate à violência transfóbica em nossa sociedade.

A ANTRA (2021) denuncia ainda que mesmo diante desse cenário e da constante cobrança por parte dos movimentos sociais, não houve nenhum projeto específico de apoio à população LGBT+ para o enfrentamento da pandemia e os dados apresentados. Os dados encontrados pela pesquisa, além de denunciarem a violência, explicitam a necessidade de políticas públicas focadas na redução de homicídios de pessoas trans, em especial para a proteção das trabalhadoras sexuais, que representam 90% da população trans, assim como o acesso as políticas de assistência, e outros fatores que colocam essa população como o principal grupo que tem suas existências precarizadas, expostas a diversas formas de violência, e a mortes intencionais no Brasil.

Apesar de alarmantes, os números apresentados nas pesquisas citadas possivelmente são maiores, tendo em vista que nem todas as agressões culminam em atendimento médico de urgência e emergência

ou registros de ocorrências criminais. Além disso, mesmo quando há denúncias nos órgãos judiciais, é grande o número de subnotificações, quando essas agressões caem na vala de crimes de agressão comum, sem que se dê nome a elas. É preciso enfatizar ainda, em relação aos dados sobre pessoas LGBT+, que a maioria dos dados que temos no Brasil não são oficiais, pois o governo não criou mecanismos eficazes para mapear essas informações, sendo, tais dados, resultados de estudos independentes de grupos e associações que defendem direitos dessa população.

O Coletivo #VoteLGBT divulgou, em 2020, uma pesquisa onde avalia o impacto da pandemia na vida dessa população. A pesquisa online ouviu 10 mil pessoas de todos os estados, com maior proporção de respostas na Região Sudeste. Os dados, que foram analisados por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG e da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, mostram que há desigualdades entre as LGBT+ que envolvem acesso à saúde, renda e trabalho, e, inclusive, exposição ao coronavírus. O IVLC – Índice de vulnerabilidade LGBT+ à Covid-19 – mede os diferentes níveis de risco e impacto da doença para a saúde, renda e trabalho entre LGBT+ de acordo com a raça, orientação sexual e identidade de gênero. Pessoas trans e LGBT+ negros e indígenas apresentam os maiores índices de vulnerabilidade (Vote LGBT, 2020). Os dados sobre vulnerabilidade das pessoas transexuais corroboram com o que foi encontrando na pesquisa elaborada pela ANTRA (2021), citada anteriormente.

A pesquisa divulgada (Vote LGBT, 2020) aponta que os três maiores impactos que a pandemia trouxe para a população LGBT+ foram: piora na saúde mental, afastamento da rede de apoio e falta de fonte de renda. Os casos de depressão, ansiedade e estresse vêm aumentando na população geral devido à pandemia. Para a população LGBT+, que já é atingida com maior frequência por essas condições, o efeito sobre a saúde mental é ainda maior. Mais da metade (54%) dos participantes afirmaram estar precisando de apoio psicológico. Levando-se em conta o contexto de marginalização dessas pessoas no âmbito familiar e em outras esferas do convívio social, como escola ou trabalho, as redes de apoio se tornam especialmente importantes. Para 16,6% das pessoas entrevistadas, o maior impacto sentido da crise sanitária são as novas regras de convívio social, como o distanciamento, e para 11,7% é a solidão. O estudo mostra que a solidão afeta mais drasticamente pessoas mais velhas, de 45 a 54 anos ou acima dos 55, do que os mais jovens, de 15 a 24 anos.

O impacto da pandemia de coronavírus no mundo do trabalho para as pessoas LGBT+

Os crimes de ódio contra pessoas LGBT+, além de constituírem desrespeito aos direitos humanos não ocorrem apenas sob a forma de homicídios e agressões físicas, mas também por atos de violência moral e psicológica, que acabam culminando em abandono e exclusão familiar, evasão escolar, precarização do trabalho, comprometimento da saúde mental, entre outros. Essas violências não se dão de forma isolada, mas se reproduzem em diversas esferas sociais, provocando a estigmatização e a marginalização do indivíduo LGBT+. Apesar dos casos brutais, culminados em mortes, terem mais visibilidade, não devemos esquecer que a discriminação possui múltiplas facetas, visto que a violência é exercida de diversas formas, por exemplo, agressões simbólicas e verbais que tentam infiltrar uma ideia de imoralidade e desqualificação dos indivíduos por conta de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

É fato que o trabalho é um marcador social importante para todas as populações ao longo da história, no entanto, se torna vital para as que foram – e continuam sendo – historicamente marginalizadas. As pessoas LGBT+ fazem parte desse escopo, posto que sua situação de exclusão social se propaga desde o abandono escolar até o mercado de trabalho mais precarizado ou, pior ainda, como no caso das travestis e transexuais: mais de 90% se prostituem por não conseguir empregos (ANTRA, 2021). As dificuldades de acesso ao mercado de trabalho para a população LGBT+ durante a pandemia se tornou ainda maior, muitas pessoas LGBT+ perderam a renda de forma imediata sem o acesso ao trabalho formal, o que afetou diretamente sua capacidade de sobreviver.

A taxa de desemprego na população LGBT+ no período analisado foi de 21,6%, segundo a pesquisa da Vote LGBT (2020), índice bem maior do que para a população geral, que chegou a 12,6% em abril/2020. Uma em cada 5 pessoas LGBT+ não possui nenhuma fonte de renda individual hoje, enquanto 1 em cada 4 perderam emprego em razão da Covid-19. Quase metade (44,3%) das pessoas LGBT+ que responderam ao questionário tiveram suas atividades totalmente paralisadas durante o isolamento. Cerca de 10,6% dos participantes indicaram a falta de dinheiro como sua maior dificuldade durante o isolamento social, enquanto a falta de trabalho foi apontada por 7%. Outro fato interessante e frequente revelado pela pesquisa foi o sentimento de alívio de algumas pessoas que adotaram o *home office* (trabalho virtual), por não precisarem mais frequentar o ambiente de trabalho. O sentimento positivo está relacionado à pausa

no convívio com colegas e até culturas de empresas LGBTfóbicas que se transformam em locais hostis e inseguros no dia a dia (Vote LGBT, 2020).

Considerações finais

Os dados apresentados demonstram, sem dar margem a dúvidas, que a situação de vulnerabilidade de mulheres e pessoas LGBT+, seja nos espaços sociais e familiares, assim como no mercado de trabalho, têm piorado em razão da pandemia, ou como apontado na introdução, sindemia, de COVID-19. Outrossim, eles salientam que é preciso se atentar ao fato de que não é possível olhar para a situação de mulheres e pessoas LGBT+, seja na pandemia ou fora dela, de forma genérica e sem se atentar para os indicadores sociais e econômicos, como se todas essas pessoas estivessem sujeitas às mesmas vulnerabilidades. Existem corpos que carregam marcadores sociais que se traduzem em experiências, vivências e oportunidades distintas. Para entender como se dão essas experiências que apontam vantagens ou desvantagens sociais a partir desses marcadores, é preciso debruçar-se sobre a questão considerando a inter-relação entre raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidades físicas, etnia, faixa etária, entre outros fatores.

Nesse sentido, mulheres e pessoas LGBT+ que vivem em ambientes violentos e inseguros e tem seu cotidiano marcado ainda por sobrecarga, pobreza e precariedade, precisam mais do que discursos abstratos e propostas apenas emergenciais com prazos pré-determinados, mas sim de políticas públicas efetivas, pensadas em agendas que tenham alcance imediato e de longa duração que garantam acesso a emprego e renda, proteção social, educação, saúde e saneamento básico. Discussões que aliem propor condições básicas de equiparação de direitos que se atrelem não apenas às condições econômicas, mas também às que possibilitam romper com as estruturas de opressão que continuam incidindo e perpetuando as desigualdades.

No caso de mulheres, para além das garantias de acesso à educação e trabalho formal equânimes, é preciso se atentar ao trabalho doméstico e de cuidados como fundamental para se entender suas condições de vida, bem como, no caso de pessoas LGBT+, a busca por possibilitar ambientes familiares e sociais que garantam a permanência saudável dessas pessoas na família, escola, mercado de trabalho e sociedade. Essas questões são imprescindíveis num contexto em que se busca um projeto de sociedade justa e igualitária.

Referências

ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. **Manual de Comunicação LGBT**. Curitiba: ABGLT, 2010. Disponível em: https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2015/09/Manual-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-LGBT.pdf. Acesso em 09 set. 2021.

AGÊNCIA PATRÍCIA GALVÃO. **Violência Contra a Mulher Avança com Coronavírus na América Latina**. [S.I]. [2020]. Disponível em: https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/violencia-contra-a-mulher-avancacomcoronavirus-na-america-latina/?print=pdf. Acesso em: 14 abr. 2021

ANTRA (2021). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra pessoas TRANS no Brasil em 2020**. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf> Acesso em: 18 ago. 2021

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: Nversos, 2015.

EVANGELISTA, Ianara Silva. **Cê vai se arrepender de levantar a mão pra mim**: rotas críticas de mulheres que romperam o ciclo de violência doméstica. 2018 197 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Piauí, 2018.

Fantástico. **Exclusivo**: Número de feminicídios cresce durante a pandemia do coronavírus no Brasil. Disponível em: https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/05/31/exclusivo-numero-de-feminicidios-cresce-durante-pandemia-do-coronavirus-no-brasil.ghtml. Acesso em: 21 Ago. 2021.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Instituto Datafolha. **Visível e invisível**: a vitimização de mulheres no Brasil. 3ª ed. 2021. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/06/relatorio-visivel-e-invisivel-3ed-2021-v3.pdf. Acesso em: 21 Ago. 2021

Gênero e Número e Sempreviva Organização Feminista. **Sem parar**: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. Disponível em: http://mulheresnapandemia.sof.org.br/wpcontent/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf. Acesso em: 27 Ago. 2021

Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ no Brasil – 2020: **Relatório da Acontece Arte e Política LGBTI+ e Grupo Gay da Bahia;** /Alexandre Bogas Fraga Gastaldi; Luiz Mott; José Marcelo Domingos de Oliveira; Carla Simara Luciana da Silva Ayres; Wilians Ventura Ferreira Souza; Kayque Virgens Cordeiro da Silva; (Orgs). 1. ed. Florianópolis: Editora Acontece Arte e Política LGBTI+, 2021. Disponível em: https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2021/05/observatorio-de-mortes-violentas-de-lgbti-no-brasil-relatorio-2020.-acontece-lgbti-e-ggb.pdf Acesso em: 19 mai. 2021.

ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. **Sobre o feminicídio, o direito da mulher de nomear suas experiências**. Revista Plural, v. 26, n. 1, p. 79-102, 2019.

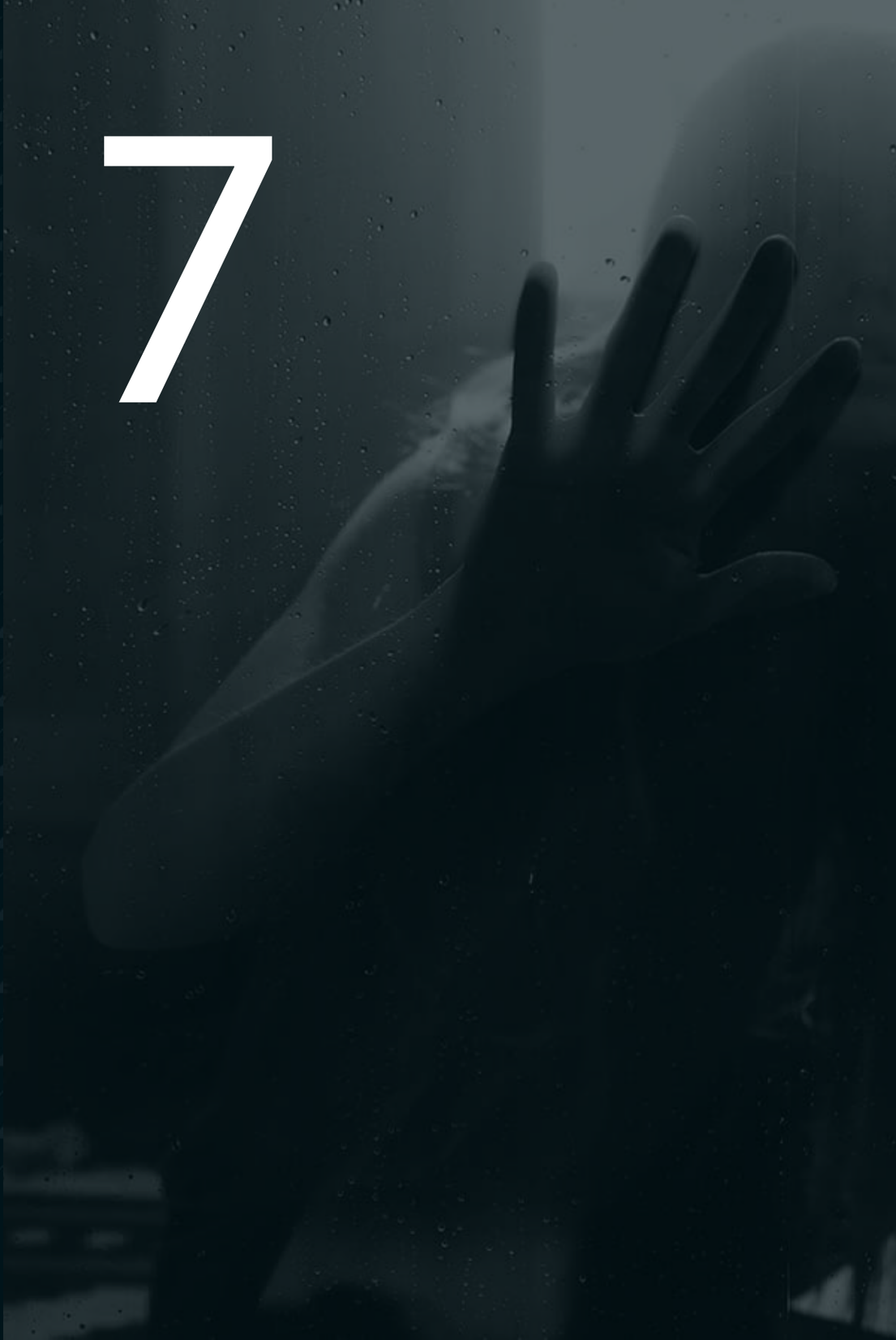
SOBRAL, Isabela; PIMENTEL, Amanda; LAGRECA, Amanda. **Retrato dos feminicídios no Brasil em 2019**: análise dos registros policiais. *In*: 14° Anuário de Segurança Pública, p. 118 – 122. Ano 2020. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf. Acesso em: 13 set. 2021.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4.ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VEIGA NETO, Alfredo. Mais uma lição: sindemia covídica e educação. *In*: **Educação & Realidade**. Seção temática: as lições da pandemia. Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. - ISSN 0100-3143 (impresso) e 2175-6236 (online). Disponível em: https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/109337. Acesso em 10 Set. 2020.

VOTE LGBT. **Diagnóstico LGBT+ na pandemia**. Junho, 2020. Disponível em https://static1.squarespace.com/static/5b310b91af2096e89a5bc1f5/t/5ef78351fb8ae15cc0e0b5a3/1593279420604/%5Bvote+lgbt+%2B+box1824%5D+diagno%CC%81stico+LGBT%2B+na+pandemia_completo.pdf Acesso em: 08 jun. 2021.

7



Feminicídios e intersecções: refletindo sobre o contexto do piauí

Rossana Maria Marinho Albuquerque[1]
João Marcelo Brasileiro de Aguiar[2]

Introdução

O texto que apresentamos aqui é resultado de um trabalho de análise sobre o fenômeno do feminicídio no Piauí, tendo como recorte as ocorrências do ano de 2020. Buscamos acompanhar as dinâmicas das ocorrências e compreender as particularidades apresentadas no estado, em um cenário marcado pela pandemia causada pela COVID-19.

Com o anúncio da emergência sanitária, a consequência mais imediata foi a adaptação das diversas atividades sociais às medidas de distanciamento demandadas para reduzir a propagação de um vírus até então desconhecido e de alta capacidade letal. No Piauí, o primeiro decreto estadual estabelecendo o distanciamento social foi publicado no dia 16 de março[3].

O alerta para o aumento da violência doméstica foi anunciado pelo chefe da ONU, António Guterres, em abril de 2020[4], tendo em vista que a casa tem se configurado, mundialmente, como um espaço de violência contra mulheres, que poderia se agravar junto aos efeitos socioeconômicos oriundos da pandemia. No Brasil, os números de denúncias e ocorrências começaram a revelar as peculiaridades já nos primeiros dias que se

1 Doutora em Sociologia (UFSCar), professora do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí (UFPI), membro do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da mesma universidade. E-mail: rossanamarinho@ufpi.edu.br.

2 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Desenvolve pesquisa na área de violência de gênero. E-mail: joaomarcelobrasileiro@gmail.com.

3 Decreto estadual nº 18.884, de 16 de março de 2020, publicado no DOE nº 50, de 16/03/2020, pag. 5-7.

4 Fonte:https://nacoesunidas.org/chefe-da-onu-alerta-para-aumento-da-violencia-domestica--em-meio-a-pandemia-do-coronavirus/. Acesso em: abril 2020.

seguiram aos decretos estaduais de distanciamento social. As primeiras características observadas foram a queda nas quantidades de denúncias presenciais e aumento de denúncias pelos canais remotos de atendimento às mulheres (FBSP, 2020). No Piauí, entre os meses de março e abril, houve redução nos registros presenciais de ocorrências feitos nas Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs), contrastando com o aumento de 70,3% de registros por meio do aplicativo digital "Salve Maria", em relação ao mesmo período em 2019[5].

Para a construção do presente estudo, a combinação de metodologias quantitativa e qualitativa permitiu que observássemos vários aspectos do cenário de feminicídio no Piauí em 2020. Após a análise dos boletins de ocorrência e demais peças iniciais que compõem os inquéritos policiais que apuram os casos de feminicídios, identificamos particularidades ocorridas no contexto piauiense.

A análise quantitativa se deu a partir de um estudo transversal descritivo sobre o total de casos registrados no ano passado[6], através da consulta às peças dos procedimentos de investigação (boletim de ocorrência e inquérito policial) produzidas no âmbito da Polícia Civil, aos microdados consolidados, bem como sua atualização ocorrida em 19 de abril de 2021. A análise descritiva considerou as seguintes variáveis: idade (faixa etária) da vítima e do autor, classificação racial da vítima (negra ou não negra) e do autor, ocupação da vítima, instrumento do crime, cidade do fato e tipo do local do fato. Os dados foram reorganizados em planilha Excel e importados para o software IBM SPSS Statistics 27, para a devida análise estatística. Os gráficos foram produzidos no Excel 365, a partir dos resultados obtidos na análise estatística.

A parte qualitativa do estudo foi construída a partir da análise dos casos[7], observando a combinação de categorias das experiências femininas, a partir de uma perspectiva feminista interseccional. Diferentemente das demais situações de violência contra as mulheres, nos casos de feminicídio não mais podemos ouvir as narrativas vivenciadas pelas próprias sujeitas, de modo que construímos a interpretação a partir dos registros de documentos, notícias e relatos de testemunhas que constroem uma versão sobre os fatos. Suas vozes, neste sentido, nos chegam por outras vias e,

5 A dinâmica apresentada pelos números nos provocou algumas indagações, que reunimos em Albuquerque e Aguiar (2020).

6 O acesso aos dados foi autorizado pela gestão da Secretaria de Segurança Pública do Piauí (SSP/PI).

7 Os registros de feminicídio contabilizados pela segurança pública do Piauí dão conta dos assassinatos de mulheres cis. Neste sentido, todas as experiências consideradas nesta análise se referem a este recorte de gênero.

também por isso, estudar os casos de feminicídios significa lembrar do valor dessas vidas perdidas para a violência de gênero.

Na realidade social piauiense, no caso dos feminicídios, observamos, em um número notável de casos, que as mulheres foram assassinadas dentro das suas residências, mesmo quando não conviviam no mesmo domicílio do autor do assassinato. Embora em todos os casos se tratavam de pessoas próximas (ex-companheiros, parentes, conhecidos), a característica mais presente era a motivação do assassinato pela recusa em aceitar a autonomia das mulheres: controle obsessivo dos corpos femininos, não aceitação do fim do relacionamento ou de que a mulher pudesse vivenciar novos relacionamentos. Esse modelo de masculinidade violenta se manifestou em várias ocorrências, vitimando principalmente mulheres negras, de baixa escolaridade, com empregos de menor remuneração, em sua maioria residentes nas cidades do interior do estado.

O exame das informações contidas nos registros da segurança pública demonstra que a violência era um componente presente nas relações cotidianas vivenciadas pelas mulheres, operando como norma que buscava regular os comportamentos femininos, incidindo no espaço da residência, mesmo quando era chefiado pela mulher.

Em 2020, 31 mulheres foram vítimas da violência letal provocada pela desigualdade de gênero, vivenciada ao lado de outras desigualdades. A abordagem interseccional adotada na análise se faz fundamental, tendo em vista a necessidade de observar como as desigualdades e opressões se combinam em determinados contextos, fazendo com que algumas mulheres estejam mais vulneráveis a situações extremas de violência, ao mesmo tempo em que figuram em indicadores socioeconômicos que atestam outras vulnerabilidades.

A violência de gênero em perspectiva feminista interseccional

Ao tratar do feminicídio, estamos abordando uma modalidade de violência extrema, praticada contra mulheres, inserida como qualificadora do crime de homicídio na legislação brasileira desde 2015 (Lei 13.104/15). A criação da Lei do Feminicídio (BRASIL, 2020) foi fundamental para o enfrentamento dos assassinatos que têm nas relações desiguais de gênero sua principal motivação, permitindo a problematização de justificativas historicamente utilizadas para naturalizar a violência letal contra mulheres.

Abordar a violência de gênero passa por considerar sua dimensão histórica, cultural e relacional (BANDEIRA, 2017). O gênero é um marcador das experiências sociais, que classifica corpos, atribui significados e

tarefas que, a depender do contexto, podem se configurar de maneira bastante desigual (CONNELL, PEARSE, 2015). O gênero é culturalmente e contextualmente produzido. Temos maneiras diversas de produzir relações de gênero, em contextos que possuem configurações específicas. Nas palavras de Schefler (2018, p. 33): "Gênero é uma categoria de análise que permite o entendimento de como a sociedade organiza modos de ser, comportamentos e define pertencimentos, revela diferenças, indica desigualdades, enfim, expressa relações de poder".

Embora o modelo binário (homem/mulher) hegemônico na cultura ocidental, fundado na anatomia física, tenha prevalecido nos contextos sociais em escala global, o modo como as relações de gênero se configuraram possuem sua historicidade e processos específicos de constituição. Para compreender o fenômeno do feminicídio considerando uma abordagem interseccional, é fundamental considerar a produção histórica da violência no contexto brasileiro, especialmente a partir do processo de colonização, que marca profundamente as hierarquias sociais, com reflexos que persistem até hoje. Neste sentido, consideramos o feminismo decolonial como uma perspectiva-chave para compreendermos a violência de gênero como um componente histórico e estrutural da sociedade brasileira. Considerando também que os processos de colonização tiveram suas particularidades internas no território brasileiro, nos interessa também pensar na história colonial piauiense como um caminho para compreender como a violência de gênero se configurou no estado (EUGÊNIO, 2014).

Maria Lugones (2014) propôs a noção de colonialidade do gênero para abordar as reiteradas hierarquias e opressões produzidas pelos processos de colonização, que subsistem mesmo quando formalmente os territórios são descolonizados. A modernidade colonial, nos termos da autora, hierarquizou os indivíduos como humanos/não humanos, segundo os interesses coloniais, de modo a desumanizar e racializar as populações nativas dos territórios colonizados, bem como as populações trazidas à força para fins de trabalho escravo. Tais processos se constituíram mediante o emprego de várias violências, que descaracterizaram culturas, violentaram corpos, exterminaram povos e modos de vida, impondo o modelo do colonizador como parâmetro de condição humana. Para Lugones (2014), o gênero é compreendido como uma categoria introduzida no processo de colonização, parte constituinte dos empreendimentos coloniais e da produção de hierarquias a eles subjacentes.

Pensando na chave do feminismo decolonial, olhamos para as desigualdades de gênero da atualidade considerando sua relação com a formação social histórica: como nos tornamos um país profundamente

violento do ponto de vista racial, de gênero, orientação sexual? Os números que nos informam atualmente sobre violências e letalidade comunicam também sobre quais corpos historicamente foram mais subalternizados e aos quais foi negada sua condição de humanidade. A categoria gênero, neste sentido, foi produzida em combinação com demais hierarquias, fazendo com que alguns corpos estejam mais passíveis de opressões que outros.

Feitas as considerações anteriores, é preciso pensar nas realidades complexas vivenciadas pela categoria denominada "mulheres". Tornar-se mulher é um processo sociocultural e o modo como se vivencia a condição feminina é acompanhado de outras categorias. Estudar o feminicídio nesta perspectiva significa identificar, para além das quantificações, quais mulheres estão morrendo mais e em quais condições sócio-históricas vivem. A sociedade brasileira, em sua formação histórica, teve o patriarcado como um dos seus pilares de dominação política e na violência contra corpos um instrumento de controle (SAFFIOTI, 2015). Os ecos dessa formação social se manifestam, ainda hoje, nas violências produzidas contra povos indígenas, população LGBTQIA+, população negra, mulheres cis, considerando também que um mesmo indivíduo pode viver situações combinadas de violência, em virtude dos marcadores envolvidos na sua experiência.

Se o feminismo decolonial nos permite pensar os fenômenos atuais em sua relação com os processos de colonização, a perspectiva interseccional contribui para a interpretação dos indicadores combinados de desigualdades e opressões conforme se manifestam no presente, destacando a relevância de perceber os limites de analisar isoladamente as categorias, seja o gênero, a raça, a classe social, orientação sexual, a geração, dentre outros. As categorias se combinam relacionalmente, o que significa que é preciso observar como elas estão associadas nos contextos específicos, bem como são produzidas em cada contexto, evitando noções apriorísticas ou uma estrutura fixa para interpretar realidades sociais (COLLINS, BILGE, 2021). Uma perspectiva interseccional crítica, neste sentido, toma as categorias como analíticas e não simplesmente descritivas, considerando sua relacionalidade (COLLINS, BILGE, 2021). Deste modo, se observamos que mais mulheres negras estão sendo assassinadas, as categorias gênero e raça não são apenas descritivas destas experiências; a partir de uma abordagem interseccional crítica, interessa compreender como esses corpos foram generificados e racializados – ou o que resulta dessa combinação -, de modo a se tornarem mais passíveis de serem violentados. Quando indagamos sobre quais mulheres foram

vítimas de feminicídio, estamos buscando compreender suas experiências e como a violência de gênero entrou nos seus roteiros de vida e morte.

Tendo esses pressupostos em mente, pensamos na realidade piauiense, de modo a compreender como essas vidas entraram para as estatísticas da violência letal e quais marcadores, para além do gênero, faziam parte das suas vivências. Os estudos de Villa (2020) têm contribuído para a análise do feminicídio no Piauí, considerando também os elementos de colonialidade na forma como os corpos têm sido alvo da violência letal. A autora analisa o feminicídio a partir do dispositivo da colonialidade que, em seus termos, tem como finalidade

> ...servir como ferramenta teórica crítica na busca por respostas para tudo quanto foi perdido, especialmente pela escravidão e pelo confisco das tradições dos povos através da irrupção de políticas de controle de vidas por elas impostas e vigentes até a atualidade com inovações morfológicas processualmente adequadas historicamente aos contextos vivenciados (VILLA, 2020, p. 54).

A análise de Villa, a partir do dispositivo da colonialidade, nos convida a observar, na realidade piauiense, como os corpos femininos foram/são territorializados e colonizados e, neste sentido, mais sujeitos às violências. Na proposição da autora, a ferramenta do dispositivo da colonialidade se desdobra em três categorias (VILLA, 2020, p. 64), que nos permitem verificar as estratégias e formas de controle dos corpos, as modalidades de violência empregada e para quem os atos violentos são dirigidos na maioria dos casos: mandato da masculinidade, precariedade e gestos simbólicos. Mais uma vez, em suas palavras:

> O Feminicídio corresponde a processo de colonização porque envolve captura, territorialização e desfazimento do corpo colonizado, em outros termos, trata-se do exercício de poder que retira componentes como liberdade, dignidade e vida, tal como se dera por ocasião do processo de colonização das terras brasileiras, daí a adequação não só do termo, mas do significado de colonização à temática do estudo. A acepção é de que a categoria gênero, tomada como categoria de análise decolonial, molda o Dispositivo da Colonialidade e traz como efeitos Gestos Simbólicos, Precariedade e Mandato da Masculinidade (VILLA, 2020, p. 64).

Na formação social piauiense, marcada pela colonização fundada na grande propriedade rural, a violência atuou como um componente de poder, de modo que encontramos nos estudos sobre o período colonial várias menções às violências praticadas contra povos nativos, pessoas escravizadas, mecanismos de formação de arranjos conjugais baseados na raptura de mulheres, além dos registros de atos de resistência de indivíduos ou grupos que buscavam maneiras de enfrentar os processos brutais de desumanização aos quais estavam submetidos (BRANDÃO, 2011).

Pensar nos feminicídios na atualidade, a partir das chaves da colonialidade e interseccionalidade, significa compreender os fenômenos tais como se apresentam como violências do presente, mantendo as indagações sobre quais processos fizeram da violência um componente da nossa realidade, muitos deles silenciados historicamente ou desconhecidos em virtude do apagamento da memória social.

Relações de poder e violência letal contra mulheres

O espaço da casa tem se constituído como cenário de relações de poder e práticas de violências contra as mulheres. Nos últimos anos, foi verificado no Brasil o aumento dos assassinatos de mulheres no ambiente doméstico. O ambiente da casa, neste sentido, se expressa como um cenário no qual se manifestam relações e desigualdades de gênero, que estão presentes de várias formas.

> Existe uma diferenciação espacial da violência exercida sobre o corpo feminino, esteja ele no ambiente público ou privado. É bom pontuar, no entanto, que o ambiente doméstico é onde a mulher mais sofre violências, sobretudo uma vez que os dados mostram que as agressões vêm em geral de seus companheiros (SANTOS, 2020, p. 68).

Tratamos, então, o espaço da casa não somente como moradia ou espaço físico onde estão localizados os sujeitos (MILANI, 2020); o espaço é pensado como constituinte das relações sociais generificadas, que fazem com que na sociedade brasileira – ou piauiense – não seja um local seguro para as mulheres, especialmente as negras.

De acordo com o Atlas da Violência 2020 (IPEA, 2020), no período compreendido entre 2008-2018, o Brasil apresentou um aumento de 4,2% nos homicídios de mulheres. O Piauí, mesmo estando entre os estados com menores taxas de homicídios de mulheres, registrou um aumento de 30,6% no referido decênio. Na década analisada, a observação de gênero e raça

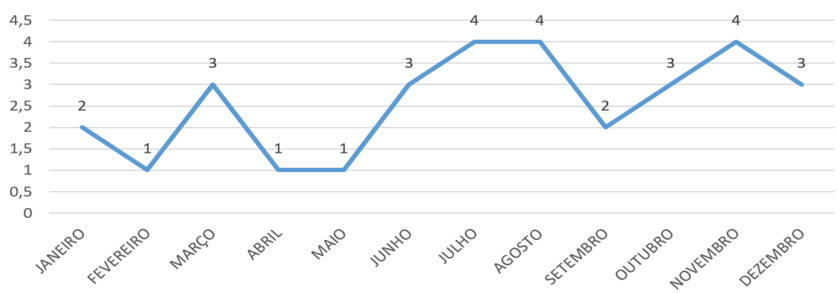
mostrou que entre as mulheres não negras houve diminuição no número de homicídios de 11,7%, no Brasil e, entre as mulheres negras, um aumento de 12,4%. O Piauí apresentou redução de 16,7% de homicídios de mulheres não negras e aumento de 38,7% no caso das mulheres negras, muito acima do percentual nacional.

No que se refere ao local dos assassinatos de mulheres, o Atlas da Violência indica haver duas tendências observadas no Brasil nos últimos anos: aumento dos casos na residência das vítimas e diminuição fora das casas. Segundo o relatório (IPEA, 2020, p. 39), "...entre 2013 e 2018, ao mesmo tempo em que a taxa de homicídio de mulheres fora de casa diminuiu 11,5%, as mortes dentro de casa aumentaram 8,3%, o que é um indicativo do crescimento de feminicídios".

Em relação aos feminicídios, o Anuário da Violência 2020 (FBSP, 2020) indicou que entre os anos 2018-2019 o Brasil registrou aumento de 7,1% dos feminicídios e uma proporção de 35,5% em relação ao número total de assassinatos de mulheres.

O Piauí apresentou percentuais acima da média nacional: aumento de 11,2% dos casos de feminicídio (2018-2019) e proporção de 63% de feminicídios em relação ao número total de homicídio de mulheres, 2ª posição no país, perdendo apenas para o Amapá, que apresentou proporção de 63,6%. O Anuário apresenta um perfil predominante, nos casos de feminicídios, que também se manifestam no Piauí: arma branca como principal instrumento utilizado, residência como local predominante do assassinato, companheiro/ex-companheiro como autor dos assassinatos na maioria dos casos, maioria de mulheres negras e pobres entre as vítimas.

Gráfico 01 – Frequência absoluta mensal de feminicídios no Piauí (2020)



Fonte: Elaboração dos/as autores/as, com base nos dados disponibilizados pela SSP/PI

Segundo dados da SSP/PI, no ano de 2020, 62 mulheres foram vítimas de mortes violentas intencionais (MVI), dentre estas 31 de feminicídio, representando um aumento de 6,89% em relação a 2019, e revelando um recorde histórico desde 2016[8]. A proporção de feminicídio em relação às MVI de mulheres em 2020 manteve-se em 50%, índice abaixo do ano de 2019 (63%) e igual ao de 2018 (50%), revelando que no Piauí a causa preponderante de assassinatos de mulheres é o feminicídio.

Em 2020, o Piauí registrou uma média mensal de 2,6 feminicídios. Os meses que mais registraram casos foram julho, agosto e novembro: 4 vítimas em cada mês. Do total de casos, 26 foram registrados após o início do distanciamento social no Piauí (Gráfico 01). A maioria dos casos de feminicídio no ano de 2020 ocorreu no interior do estado (25 vítimas). Observando o recorte racial e a faixa etária da vítima de feminicídio em 2020, nota-se que mais de 80% eram negras, 32,2% tinham entre 20 e 29 anos e a idade média da vítima é 37 anos. A partir da análise bivariada, é possível indicar que a maior incidência deste crime se deu, em 2020, entre as mulheres negras e na faixa etária de 20 e 34 anos de idade, que representaram 35,5% das vítimas (Tabela 01). Um elemento notável é a presença das mulheres negras vítimas de feminicídio em todas as faixas etárias, em contraste com as não negras, demonstrando graus de vulnerabilidade quando cruzamos raça, gênero e faixa etária.

Tabela 01 – Tabela de referência cruzada raça e faixa etária das vítimas de feminicídio em 2020

Faixa etária /Raça	não negra	negra	Total por faixa etária
15 a 19	0	3	3
20 a 24	1	4	5
25 a 29	1	4	5
30 a 34	0	3	3
35 a 39	2	2	4
45 a 49	2	2	4
50 a 54	0	3	3
55 a 59	0	1	1
60 ou mais	0	3	3
Total Raça	6	25	31

Fonte: Elaboração dos/as autores/as, com base nos dados disponibilizados pela SSP/PI

8 Dados da Secretaria de Segurança Pública do Piauí disponíveis no site <www.ssp.pi.gov.br/estatisticas>. Acesso em 1º de maio de 2021.

Analisando o instrumento utilizado para a consumação do feminicídio, observa-se uma dinâmica distinta do total das MVI no Piauí[9], pois, segundo os dados disponíveis, 62,34% dos assassinatos no Piauí em 2020 tiveram a participação da arma de fogo; porém, no caso dos feminicídios, o instrumento prevalecente é a arma branca, utilizada em aproximadamente 55% dos casos.

Observando o tipo de instrumento utilizado para o assassinato e o recorte racial da vítima identificamos que, entre as mulheres negras, houve uma maior variação de instrumentos, em comparação com as mulheres não negras. As mulheres negras foram mais vitimadas em todos os tipos de instrumentos utilizados, incluindo a categoria "Outros", que corresponde a pedaço de madeira, estrangulamento, demais objetos contundentes (TABELA 02).

Quando nos remetemos a uma abordagem interseccional da violência, observamos que a experiência racializada do gênero torna o corpo mais suscetível não somente à letalidade, mas a formas mais intensas de desfiguração, elemento que demonstra a necessidade de se verificar como as categorias se combinam nas experiências práticas das mulheres e elaborar mecanismos de proteção das suas vidas que efetivamente acessem as assimetrias e graus de vulnerabilidade.

Tabela 2: Tabela de referência cruzada raça e instrumento empregado em 2020

Raça	Arma branca		Arma de fogo		Outros		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Negra	14	82,4	7	77,8	4	80	25	80,6
Não negra	3	17,6	2	22,2	1	20	6	19,4
Total	17	100	9	100	5	100	31	100

Fonte: Tabela elaborada pelos/as autores/as, com base nos dados disponibilizados pela SSP/PI

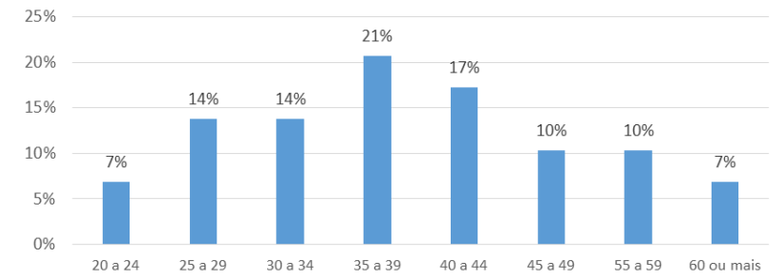
Analisamos as variáveis faixa etária e raça do autor do feminicídio. No estudo etário[10], a maioria possuía entre 30 e 44 anos de idade (52%), permanecendo a idade média em aproximadamente 39 anos (GRAFICO 02). Quanto à classificação racial[11], o estudo revelou que aproximadamente 82% dos autores dos feminicídios eram negros.

9 Relatório Provisório de Criminalidade 2020 da SSPPI, disponível em <http://www.ssp.pi.gov.br/download/202105/SSP06_b680593a44.pdf>, acessado em 1º de maio de 2021.

10 Os registros sem idade, foram desconsiderados para a análise.

11 Os registros sem cor da pele foram desconsiderados para a análise.

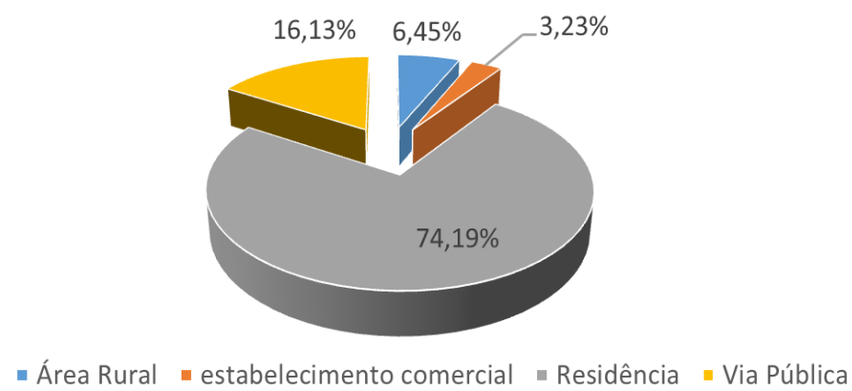
Gráfico 02 – Frequência relativa da faixa etária dos autores do feminicídio (2020)



Fonte: Tabela elaborada pelos/as autores/as, com base nos dados disponibilizados pela SSP/PI

A residência foi o local preponderante do feminicídio em 2020, representando aproximadamente 74% dos casos registrados (Gráfico 03), acompanhando o perfil registrado nos anos anteriores no estado e dos dados registrados no cenário nacional. Com uma pequena variação no percentual, a residência prevalece como local do crime, tanto na capital (83,3%), quando no interior (72%).

Gráfico 03 – Frequência relativa de feminicídios por local do fato (2020)



Fonte: Elaboração dos/as autores/as, com base nos dados disponibilizados pela SSP/PI

Procuramos observar também se o autor do assassinato coabitava no mesmo domicílio da vítima, com o intuito de observar o aspecto da convivência durante a pandemia e facilidade de acesso ao local de moradia. Os registros dos documentos analisados no banco de dados da segurança pública não oferecem precisão com relação a esta informação.

Porém, fazendo o mapeamento a partir das informações contidas nos registros iniciais das investigações, foi possível identificar o aspecto "coabitação" em 18 casos. Entre estes, identificados que, em 67% das situações, o autor não coabitava no mesmo domicílio da vítima, embora fosse pessoa conhecida ou tivesse algum vínculo de proximidade. Este dado é importante, para refletirmos sobre as relações de poder e práticas de violência contra as mulheres existentes no espaço da casa, que representa um local de insegurança, para além da convivência imediata com os autores de violência. Neste sentido, poderíamos dizer que esta foi mais uma das faces da violência no contexto da pandemia, ampliando a narrativa sobre a violência necessariamente associada às situações de convivência e confinamento.

Cenários e contextos das mortes: uma abordagem interseccional

Relatar os casos de feminicídios é se referir às vidas que foram interrompidas de forma violenta, às aspirações, sonhos, desejos, projetos, que se foram junto com as mulheres. Escrever sobre as mortes é conciliar a tarefa de estudar sociologicamente o feminicídio, tão recorrente na realidade piauiense, e de lembrar da importância das vidas perdidas para a violência de gênero. Nos 31 casos ocorridos em 2020, várias histórias de mulheres, na capital e nas cidades do interior, vivenciando o gênero junto a outros marcadores sociais. Na presente seção, tentamos nos aproximar dos cenários e contextos dos feminicídios, observando como as categorias se combinaram em diferentes situações, tornando algumas vidas mais passíveis de letalidade.

Conforme já mencionado, a maioria das vítimas foram as mulheres negras, pobres e de baixa escolaridade. A motivação mais frequente era o controle excessivo sobre os corpos femininos, seja na forma do sentimento de posse, na recusa em aceitar o término de um relacionamento ou que a mulher vivenciasse um novo relacionamento afetivo. Nestas situações, observamos como o gênero se combinava com uma sexualidade normativa, que se expressava em práticas violentas e controles dos corpos femininos. Viver o gênero neste modelo de arranjo afetivo significava adentrar em um roteiro autoritário difícil de sair. Em alguns casos, as mulheres sequer demonstravam interesse e, ainda assim, foram alvo da violência machista.

Com frequência, as ameaças de morte exerciam um controle muito forte nas decisões das mulheres sobre deixar o relacionamento ou acionar mecanismos institucionais de denúncias. A violência operava como norma, também conhecida pelas demais pessoas do convívio das

mulheres, como foi identificado nos relatos de testemunhas. Mesmo que as mulheres não estivessem sozinhas ou contassem com redes de apoio pessoais, as práticas machistas exerciam grande influência. A verbalização do assassinato aparece em vários casos, seja na forma de ameaça ou como ato que precede a consumação. Este aspecto se mostra relevante, porque indica a força enunciativa do vocabulário violento e que conviver com a ameaça de morte se constitui como um risco real para as mulheres.

A heterogeneidade de situações revelava que várias mulheres estavam assumindo protagonismos em suas vidas (chefiavam famílias, vivenciavam novas experiências afetivas) e foram alvo da violência letal por não se ajustarem ao roteiro normativo imposto pelas masculinidades violentas. O cenário predominante foi a residência da vítima, independente de coabitar com o autor do assassinato. Além do ambiente doméstico como cenário prevalecente, a ocorrência de feminicídios em outros locais mostrava que a violência de gênero torna qualquer lugar inseguro para as mulheres. A partir de agora, discorremos sobre alguns casos, agrupando em eixos conforme aspectos observados nas experiências:

a) Raça e classe social - dois casos de feminicídio aqui situam os extremos das experiências femininas: M2[12] - uma mulher branca[13], a única com ensino superior dentre as vítimas, médica, residente na capital do estado; M9 - uma mulher preta, ensino fundamental incompleto, morava em uma cidade do interior e morreu no dia em que recebeu a parcela do auxílio emergencial. Ambas foram assassinadas em suas casas, com arma branca. Suas realidades sociais, no entanto, eram bastante distintas. M2 morreu no mês de abril, na capital, na fase mais intensa do distanciamento social, e não coabitava com o autor do assassinato. Morava em um condomínio de apartamentos e foi assassinada pelo ex-companheiro – homem branco, 35 anos -, com quem tinha uma filha criança, que presenciou a cena do crime. O autor do assassinato conseguiu adentrar no condomínio, arrombou a porta da residência da vítima e consumou o crime com várias perfurações de faca, na cozinha da casa. Constava nos registros que M2 estava iniciando um novo relacionamento dias antes do assassinato. O autor acabou falecendo, horas depois, em um acidente de trânsito. O caso de M9 foi bastante emblemático. Mulher preta, 28 anos, era do lar. No mês de maio,

12 As identidades das mulheres serão protegidas, sendo mencionadas pela letra "M", seguida de um número.

13 Nas seções anteriores, utilizamos "classificação racial" na análise estatística, como forma de demarcar os aspectos culturais e políticos do termo. Onde consta o termo mulheres negras, agregamos pretas e pardas. Nesta seção, utilizaremos a categoria "cor da pele", conforme os dados da segurança pública, reproduzindo os registros que caracterizavam as vítimas.

tinha recebido o auxílio emergencial[14] de R$ 600,00 (seiscentos reais) e comprou alimentos para uma refeição que compartilhou com parentes e pessoas próximas. Coabitava com o companheiro, 24 anos, diarista, autor do assassinato. Uma faca que horas antes era utilizada na refeição, virou arma branca que tirou sua vida. Nos registros policiais, o incômodo do companheiro com a realização do "churrasco", a desconfiança sobre M9 estar envolvida afetivamente com outra pessoa, as tensões e ameaças aumentando ao longo da noite, culminando no feminicídio. Embora convivesse com o autor do assassinato, os relatos indicam a agência de M9 no espaço da casa, inclusive sua postura altiva diante do conflito que precedeu sua morte. Nos depoimentos, testemunhas mencionam o comportamento "ciumento" do autor, demonstrando que a violência era presente no cotidiano do casal. M9 talvez seja a representação mais característica da combinação de vulnerabilidades no contexto da pandemia.

b) Gênero, raça e geração: as mulheres negras foram assassinadas em todas as faixas etárias analisadas e aqui chamou atenção a semelhança da motivação do assassinato de duas mulheres pardas, com diferentes idades. Nos dois casos, os autores dos assassinatos não eram correspondidos em seus interesses pelas mulheres. M1 tinha 15 anos, parda, estudante, morava no interior do estado. Foi assassinada pela manhã, no mês de junho, com golpes de machado na cabeça, enquanto dormia, por um conhecido da família que adentrou a residência. Segundo consta nos registros, o autor tinha "desejo sexual" pela adolescente e não era correspondido. Era um homem pardo, 37 anos, escolaridade e ocupação não registrados. Após cometer o feminicídio, o autor se matou. M15 tinha 54 anos, era parda, do lar, morava no interior. Foi vítima de arma de fogo e seu corpo foi encontrado em uma estrada. Os relatos das testemunhas mencionavam as constantes perseguições do autor do assassinato à M15 e que houve até mesmo tentativa de estupro, dias antes do feminicídio. Nos registros, as menções aos aspectos geracionais, que M15 era "uma senhora de respeito", que era "uma senhora de idade" que não devia ser importunada pelo homem que insistia em ter um relacionamento.

c) gênero e o potencial letal das ameaças: em vários casos, a presença da ameaça se constituía como um forte componente de controle das mulheres e risco real de letalidade. M12 morreu no mês de junho, no interior do estado, vítima de arma fogo (espingarda caseira). Tinha 32 anos, parda, do lar, vivia em união estável, em um relacionamento afetivo conturbado, iniciado desde a sua adolescência. Sua convivência

14 Benefício instituído pela Lei 13.982/2020, que foi fundamental para as pessoas mais impactadas economicamente pela pandemia.

com o autor do assassinato – 35 anos, pardo, lavrador - era permeada de tensões, ameaças, agressões, que são narradas pelas testemunhas ouvidas no caso. Dias antes do ocorrido, M12 questionou o comportamento do companheiro, que desfrutava de liberdade e da companhia de outras mulheres, enquanto tentava controlar ao máximo a autonomia dela. As ameaças de morte são descritas pelas testemunhas como o motivo da permanência da vítima na situação de violência. Há relatos de que os familiares fizeram várias tentativas de interferir nas situações de violência e convencê-la a deixá-lo, mas todas foram insuficientes. O fato de que as iniciativas familiares de proteger a vida de M12 se revelaram insuficientes demonstra a necessidade de mecanismos institucionais de proteção da vida das mulheres que consigam acessar, efetivamente, seus cotidianos, evitando o extremo da letalidade.

d) a recusa da autonomia feminina: M4 tinha 56 anos, parda, ensino fundamental incompleto, do lar, residente no interior do estado. O feminicídio ocorreu em dezembro, na sua casa, juntamente com mais 2 mortes: o atual companheiro e o ex. M4 estava prestando cuidados ao ex, que passou em residir em sua casa, por conta de uma depressão, agravada pelo recente desemprego. Tratava-se de um homem pardo, 61 anos, de escolaridade não informada. Fazia pouco tempo que M4 estava em um novo relacionamento. Na mesma noite, o ex matou o casal e também se matou, na residência da vítima. M6 era uma mulher branca, 45 anos, agente de saúde, morava no interior do estado. Não coabitava com o autor do feminicídio e, ainda assim, foi assassinada em sua residência. Durante anos foi casada, mas se queixava que o esposo passava muito tempo longe e se relacionava com outras mulheres. Se sentia sozinha, segundo os relatos, e resolveu deixar o relacionamento. O ex era um homem pardo, pedreiro, 49 anos. Ela estava com um novo companheiro, tendo apoio dos familiares na decisão. Foi assassinada pelo ex, com arma de fogo. O autor adentrou a residência da vítima sem ser visto e praticou o feminicídio. O caso de M6 revela uma situação extrema de tentativa de controle sobre as livres escolhas da mulher, tendo em vista que o autor estava residindo em outro estado e se deslocou até o Piauí para cometer o feminicídio.

e) as denúncias que não evitaram as mortes: em alguns casos, havia relatos de denúncias prévias de violências. M13 vivia na capital, tinha 20 anos, era uma mulher preta e trabalhava como vendedora. No mês e março, se dirigiu à casa do ex-companheiro, para visitar o filho. Foi violentada com um pedaço de madeira, teve várias lesões corporais e foi internada em um hospital, onde faleceu dias depois. M13 vivenciou violências, recebia ameaças do ex e chegou a registrar boletins de ocorrência. M14 tinha

decidido terminar o relacionamento e chegou a fazer uma denúncia em delegacia no interior do estado, no mês de novembro. Foi assassinada no mesmo dia em que fez a denúncia, com arma branca, na via pública. Os registros dão conta de que sua filha gritava e chorava, pedindo socorro. Era uma mulher parda, de 49 anos, do lar, ensino fundamental incompleto. O autor era o ex – homem preto, 38 anos, ensino fundamental incompleto, churrasqueiro. M7 foi morta na porta da sua residência, no mês de outubro, na capital. Estava entre a casa e a rua, mediando uma situação, na qual participava como avó e mãe. M7 tinha 52 anos, parda, autônoma e foi morta por arma de fogo. Seu ex-genro tinha 35 anos[15], cumpria medida protetiva de urgência e estava impedido de se aproximar da filha dela. Naquele dia, o ex-genro havia combinado de levar os filhos de volta, na residência de M7. O autor do assassinato era descrito como violento em todos os relacionamentos afetivos anteriores e a filha de M7 também tinha vivenciado situações de violência, razão pela qual buscava se proteger e tinha como vínculo apenas os filhos oriundos do antigo relacionamento. A vítima não tinha vínculo direto com o autor, porém a "morte em razão do gênero" se associa à sua posição de avó na referida circunstância. A morte de M7 demonstra a importância da necessidade de ampla proteção, seja da mulher que denuncia a violência, quanto de seus familiares.

Considerações finais

Na presente análise, caracterizamos o cenário dos feminicídios no estado do Piauí, a partir de uma abordagem que combinou dimensões quantitativas e qualitativas do fenômeno. A observação desta realidade revelou que as mulheres negras estiveram mais vulneráveis à letalidade. A maior parte das mulheres, entre negras e não negras, vivenciavam outros aspectos de desigualdades sociais, a exemplo de ocupação/renda, escolaridade, que potencializaram suas vulnerabilidades.

Quando observamos o perfil dos autores dos assassinatos, também verificamos que são homens que experienciam desigualdades sociais, sendo maioria negros, de baixa escolaridade e ocupações de menor remuneração. Se, do ponto de vista da classe social, essas experiências parecem se aproximar, do ponto de vista do gênero a assimetria é visível. A maneira como os autores dos assassinatos tratavam as mulheres, como suas propriedades, parecia ser a certeza de que eram senhores de algo, de que sua autoridade era capaz de controlar as vidas e corpos femininos. As desigualdades sociais se combinam com as de gênero e tornam a vida

15 Não constavam informações sobre cor da pele, escolaridade e ocupação.

das mulheres mais precárias. Enfrentar o cenário de letalidade também demanda que observemos como se produziram as masculinidades violentas entre homens que também vivenciam desigualdades em suas vidas.

A letalidade teve a marca da violência de gênero, mas antes de entrar para essa trágica estatística, a perspectiva de uma vida com possibilidades de autorrealização "morria" lentamente, cada vez que as mulheres deixaram de ter acesso aos recursos materiais e simbólicos produzidos socialmente, inclusive aos mecanismos que pudesse efetivamente proteger essas vidas e mudar o roteiro de violências do cotidiano.

As práticas de violência estavam presentes nos cotidianos das mulheres, sendo de conhecimento das pessoas do convívio ou de lugares que elas frequentavam. O fato de que as redes de apoio pessoais se mostravam insuficientes para barrar as práticas de violência parece indicar a necessidade de elaboração de mecanismos institucionais de proteção das vidas das mulheres que cheguem em seus cotidianos e sejam percebidos por elas como pontos de apoio que as fortaleçam, antes do quadro de violência se agravar. Para além da proteção contra a violência, que as mulheres possam acessar outros direitos, que ampliem sua margem de escolhas ao longo da vida e os horizontes de uma vida vivível com liberdade e segurança.

A abordagem interseccional nos permitiu observar que, embora o marcador de gênero tenha um peso fundamental neste tipo de letalidade, a condição feminina é vivenciada juntamente com outros marcadores, que tornam alguns corpos mais passíveis de violência e letalidade que outros. Neste sentido, enfrentar o fenômeno do feminicídio a partir desta perspectiva, significa compreender como a violência se entrelaça nos contextos vivenciados pelas mulheres, de modo a observar os mecanismos que aumentam a vulnerabilidade e riscos de letalidade. Compreender as especificidades dos contextos pode auxiliar nesse longo caminho de enfrentamento das desigualdades e opressões, promovendo os direitos, autonomia e segurança para as mulheres.

Referências

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência, gênero e poder: múltiplas faces. *In*: **Mulheres e violências**: interseccionalidades / Organização Cristina Stevens, Susane Oliveira, Valeska Zanello, Edlene Silva, Cristiane Portela, Brasília, DF: Technopolitik, 2017.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. Rapto de Mulheres: estratégia na formação de núcleos familiares, capitania do Piauí, Século XVIII. *In*: **CLIO – REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA**, n. 29.2 ISBN 0102-9487, 2011.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm>. Acesso em: 20 abr. 2020.

COLLINS, Patricia Hill, BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: nVersos, 2015.

EUGÊNIO, João Kennedy Eugênio (org). **Escravidão Negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. Ano 14, 2020. ISSN 1983-7364.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). A**tlas da Violência**, 2020. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020. Acesso em: 15 abr. 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MILANI, Patricia Helena, LIMA, Bianca de Oliveira. A Geografia e a Violência de Gênero: Um Olhar a partir de Três Lagoas – MS. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v. 11, n. 1, p. 77 97, 2020. ISSN 21772886.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado violência**. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SCHEFLER, Maria de Lourdes Novaes. Território e gênero: territorialidades ausentes. *In*: **Territorialidades**: dimensões de gênero, desenvolvimento e empoderamento das mulheres / Cristiano Rodrigues ... [et al.] (org.). Salvador: EDUFBA, 2018.

VILLA, Eugênia Nogueira do Rêgo Monteiro. **Circuito do Feminicídio**: o silêncio murado do assassinato de mulheres. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

8

‘O pai do meu filho sou eu’: análise dos discursos sobre a paternidade de Thammy Miranda no portal de notícias do *Jornal do Commercio*[1]

Geovane Pereira[2]

Introdução

Os Estudos de Gênero levantaram e fomentaram questionamentos sobre o que é ser homem ou mulher na sociedade, como uma complexidade social, cultural, histórica e discursiva que compõe as estruturas, convenções e relações em sociedade (CONNELL; PEARSE, 2015). Assim, possibilitou uma compreensão do não essencialismo biológico como fundamentalismo para os papéis e comportamentos sociais sobre o feminino e o masculino, bem como levantou inquietações para si (re)pensar além da lógica binária de ser homem ou mulher, como pessoas trans, não binárias e *queer*. Ou seja, pessoas que não se enquadram nos modelos de gênero – feminino ou masculino (BENTO, 2006, 2008; BUTLER, 2018).

---

1 É necessário dizer que este texto é um fruto/fragmento resultado de um trabalho de monografia, intitulado de “Representação da paternidade trans: análise dos discursos sobre a paternidade de Thammy Miranda no portal de notícias do Jornal do Commercio” (2021). Na íntegra, a análise da monografia elegeu oito matérias que constituíram o corpus: notícias publicadas no Jornal do Commercio que noticiaram a paternidade do Thammy Miranda como pauta central. As matérias escolhidas foram sistematizadas em três agrupamentos (I- a paternidade de Thammy em questão; II- discursos defesa versus acusação em torno do nascimento do filho de Thammy; III- a polêmica propaganda do dia dos pais com a participação de Thammy), atentando-se para os temas similares e para a proximidade temporal em que foram publicadas. Neste texto, devido a adaptação do formato da monografia para capítulo, escolhemos um primeiro e o segundo agrupamento, que se alinha com a proposta do presente e-book, o primeiro trata de sentidos sobre o corpo biológico e paternidade de um homem trans, já o segundo e complementar ao trazer sentidos em torno da legitimidade das mesmas questões.

2 Mestrando em Comunicação pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma instituição (2021). Linha de pesquisa: Mídia e Processos de Subjetivação. Membro do Núcleo Estudos e Pesquisas em Estratégias de Comunicação (Nepec/UFPI) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Comunicação, Identidades e Subjetividades da Universidade Federal do Delta do Parnaíba e da UFPI (Nepcis/UFDPar/UFPI).

A transexualidade tem sido discutida e ganhado cada vez mais visibilidade na sociedade contemporânea, especialmente através das mídias digitais. Os espaços midiáticos tornaram-se locais de buscas e trocas de experiências e identificação, assim como proporcionaram engajamentos políticos e meios de sociabilidade para pessoas trans (ÁVILA, 2014; GENARI, 2017). Na vida contemporânea, o conjunto de lutas e movimentos realizados por grupos socialmente minorizados, os processos de conscientização e as pesquisas científicas e outras ações, como a presença de pessoas trans na mídia, tem tornado mais viável o processo de despatologização e socialização de pessoas trans em sociedade. Todavia, aspectos ligados a direitos básicos e questões simples como documentos, nomeações, modificações corporais, acesso à trabalho e saúde, vida amorosa e constituição familiar ainda são espaços carregados de convenções sociais, que discriminam e/ou marginalizam pessoas trans.

Investigar questões sociais que envolvam homens trans, torna-se um objeto de reflexão pertinente para vida contemporânea. Aspectos identitários e representativos sobre esse grupo social podem ser encarados como reflexões sociopolíticas. Assim, entender a mídia na atualidade como uma instituição de poder e também como um canal de representação social que pode interferir na vida individual e afetar nas maneiras de pensar o coletivo por meio de seus discursos foram questões que incentivaram a produção desse texto sobre a representação transmasculina. A vida social é composta por vários momentos, dentre eles o familiar. Como o aspecto biológico é algo invocado nessa constituição, percebe-se que há resistência na aceitação da formação de famílias compostas por pais e mães trans.

Nesse sentido, o presente texto tem como objetivo analisar a(s) representação(s) discursiva(s) sobre paternidade trans construída(s) pela mídia. Para este fim, buscou-se analisar a cobertura do *Jornal do Commercio* sobre os pronunciamentos de Thammy Miranda e as polêmicas envolvendo sua paternidade nas redes sociais que ganharam grande repercussão entre os seguidores e debates sociais e políticos.

A escolha do tema explica-se pelo fato de Thammy Miranda, como sujeito social, ter enunciado sua identidade de gênero (homem trans) e sua paternidade como representação da identidade transmasculina. Como material de análise, elegeu-se a série de cinco matérias jornalísticas do portal do *Jornal do Commercio* que noticiam a trajetória e/ou correlacionem a paternidade de Thammy Miranda em momentos distintos, porém em periocidades próximas. Notícias sobre o Thammy Miranda foram publicadas em outros meios de comunicação, no mesmo período em questão, para selecionar o portal de notícias utilizou-se o critério de maior

periocidade em continuidade sobre pautas que abordassem a paternidade do Thammy. Após a realização de uma busca em portais que noticiaram esses acontecimentos, constatou-se que o portal do *Jornal do Commercio* tinha uma sequência de publicações sobre o Thammy e sua paternidade. Assim, tomou-se esse veículo como observável deste trabalho. O foco desta pesquisa direcionou-se a identificar quais discursos e posicionamentos sociais se manifestavam nos espaços da mídia digital e quais representações estes poderiam apresentar sobre a questão da paternidade de um homem trans.

ADC: um modo para (re)pensar problemas, causas e efeitos sociais

Neste texto, utilizou-se da Análise de Discurso Crítica (ADC) como método analítico. O referido campo tem um caráter transdisciplinar, no qual entende o discurso como prática social, e que o mesmo é constituinte da vida social e de suas relações. A ADC possibilita um instrumental teórico-metodológico que articula análises para além da superfície do texto, em que a linguagem é entendida em uma relação *dialética* com a *sociedade* (FAIRCLOUGH, 2001; RAMALHO; RESENDE, 2011). A grosso modo, pode-se dizer que o campo da ADC compreende textos, falas, imagens como modos de produção, manutenção e reprodução de sentidos, significações e representações: forças que atuam sobre o mundo e que se fazem presentes e constituintes nas relações entre os sujeitos e grupos.

Fairclough (2001), Ramalho e Resende (2011) e Dijk (2016, 2017) defendem que a ADC se direciona, principalmente, em análises de problemáticas sociais, grupos marginalizados, assimetrias nas relações de poder, disputas de sentidos, narrativas e ideologias. Dessa maneira, analisar a representação da paternidade trans pelo campo da ADC, pode ser uma forma de levantar e apontar sentidos não visíveis em uma leitura feita na superfície do texto. A representação é uma das materializações do discurso, para Fairclough (2001) o discurso em si é representação, essa é a perspectiva que adota-se aqui sobre o aspecto representacional dos sentidos sob as discursividades e enunciados analisados.

É preciso evidenciar que pelo caráter transdisciplinar e compreensão da especificidade que cada problema social e pesquisa necessitam, o método em ADC não é fixo, dado, mas sim montável. Aqui, trabalha-se o material de análise através das categorias analíticas de ADC. Porém, a análise não se constitui de maneira categorial, mas sim analítica amparada nas categorias, realizando inferências sobre os discursos presentes nos textos. Assim, o contexto, os sujeitos, a intertextualidade, a interdiscursividade, a coesão

e outros elementos são postos de forma *dialética* (FAIRCLOUGH, 2001; RAMALHO; RESENDE, 2011) aos meios em que se inserem os textos em análise na busca das marcas das práticas sociais presentes nas notícias.

Comentando direcionamentos sobre Estudos de Gênero: transexualidades, masculinidades e paternidades

É necessário falar que a dimensão de gênero e orientação sexual não são sinônimos. Por meio das leituras de Butler (2014, 2018) e Connell e Pearse (2015), é possível observar que embora os estudos de Gênero se proponham a discutir desejo, sexualidade e as relações desses aspectos com os corpos, subjetividades e a vida social, a primeira diz respeito à autocompreensão e posicionamento comportamental sobre o mundo, sujeito social; já a segunda noção está ligada ao aspecto dos sentimentos, trocas afetivas, maneiras de amar e atrair-se por outros sujeitos. Boa parte das pesquisas de gênero se concentra em apontar a existência do ser mulher e/ou ser homem e fenômenos sociais correlacionados a essas concepções que impactam nas relações em sociedade, bem como articular para possibilidades de multiplicidades de gêneros para além do quadro binário (feminino e masculino).

Butler (2014, 2018), em proximidade com Connell e Pearse (2015), lança luz sobre o gênero como uma existência comportamental fora de um sistema biológico: binariedade. Com isso, questiona o olhar sobre o outro e provoca a reflexão sobre as barreiras da naturalização construída nas relações sociais que colocam os corpos e sujeitos "dentro de caixas".

A ideia de performatividade dos sujeitos é defendida por Butler (2018). Além disso, a autora entende a linguagem como meio de prática concreta, "pré-discursiva", de natureza cultural: discurso de "um sexo natural" que influencia na produção e manutenção de identidades (sexo/gênero) normativas, seja pelo uso individual ou coletivo. Assim, "gênero não é exatamente o que alguém 'é' nem é precisamente o que alguém 'tem'.

"Gênero é o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume", articula Butler (2014, p. 253). Nessa perspectiva, o gênero é um mecanismo de regulações: um discurso restritivo e hegemônico. Para tal, o gênero não é apenas uma norma reguladora como também é uma das regulações a serviço de outras regulações, afirma a autora.

Por meio das autoras supracitadas, compreende-se o gênero como uma estrutura que envolve não apenas as individualidades dos sujeitos, como também relações, instituições (espaços em sociedade) e materializações

(práticas, técnicas e objetos) sociais. Desse modo, visualiza-se o gênero não como um produto do poder, mas uma estrutura de legibilidade social daquilo que é tido como normal.

Com Foucault (2019), em *História da Sexualidade*, do século XVIII ao século XIX, é possível observar que pessoas que realizavam práticas sexuais e usos dos seus corpos que não atendiam às vigências religiosas, biológicas e normas sociais, eram condicionadas ao lugar de "anormalidade": doentes e desviantes a serem corrigidos. Embora o termo trans e estudos sobre esse tema tenham surgido no século XX, os estudos de Foucault (2019) sobre os sujeitos considerados desviantes ajudam a entender a existência do "conflito" do sexo biológico como demarcador do papel social de ser homem ou mulher.

Os discursos religiosos, médicos e psiquiátricos construíram, durante décadas, a "imagem" do ser transexual. Por meio desses discursos, significados e modos de perceber, as transexualidades foram posicionadas no meio social e validadas pelos estudos científicos (cientificismo) e clinicagem. Esses discursos institucionais são, em grande parte, responsáveis pela compreensão social sobre pessoas trans e suas transexualidades.

É notória que ainda hoje faltam espaços sociais para que as pessoas trans enunciem por si mesmas quem são, como se veem e como se sentem (construir significados sobre o mundo através delas mesmas) e falem sobre suas vivências. Isso se torna perceptível nas vozes dos sujeitos participantes dos estudos de Bento (2006), Almeida (2012) e Ávalia (2014). O lugar de condicionamento, a existência e validação de ser um homem trans ou uma mulher trans pela aprovação clínica são apontados nas reflexões do autor e autoras supracitadas. Outra questão abordada nesses estudos, são as modificações corporais como busca do discurso do verdadeiro: a reprodução biológica como legitimidade do ser homem ou mulher.

Neste texto, elegeu-se a abordagem identitária para se trabalhar o gênero, como apontamentos e a debates sobre transexualidades. Autoras como Connell e Pearse (2015) e Butler (2014, 2018) trazem um olhar social sobre constituição do gênero; e Bento (2006, 2008) não se distancia dessa perspectiva, porém direciona-se às experiências de pessoas trans e, a partir disso, reflete que as transexualidades estão ligadas a subjetividade. Isto é, processos de identificação, reconhecimento e representação de si para o mundo. É importante lembrar que nesse processo existe o fator do "olhar do outro", ou seja, o coletivo, o convívio e pertencimento a sociedade. Sendo assim, compreende-se que "[...] a transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero. Essa definição se confronta com a que é aceita pela medicina e pelas ciências

psi que a qualificam como uma 'doença mental' e relaciona ao campo da sexualidade e não ao gênero" (BENTO, 2008, p. 18).

Já foi discutido a questão sobre gênero e transexualidade, agora parte-se para percepções sobre masculinidades para se definir o que se compreende como homem trans e transmasculinidade sob o viés dos estudos de Gênero. Em uma perspectiva geral sobre masculinidade, Connell (1995, p. 188) afirma que "a masculinidade é uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero. Existe, normalmente, mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero de uma sociedade". A autora entende que existem masculinidades, no plural, e essas são construídas na esfera da produção social. Ou seja, homens internalizam práticas dentro de uma norma social – modos de agir e sentir – que se diferenciam e se distanciam do que é ser mulher e daquilo que é tido como "feminino".

Connell (1995) ainda esclarece que não existem "feminilidade" ou "masculinidade" universais. Segundo a autora, as relações de gêneros incluem relações entre os homens e entre os homens e as mulheres. Logo, em um mesmo contexto cultural, podem existir várias produções sociais sobre masculinidade. Nessa direção, a estudiosa chama atenção para o fato de que essas relações podem ter vieses de dominação, marginalização ou cumplicidade. Com isso, aponta que existe uma masculinidade hegemônica e que outras configurações de masculinidades se agrupam em volta desta.

Tendo em vista as exposições de Bento (2006; 2008) e Connell (1995), pode-se pensar que os modos de agir e sentir de homens trans produzem transmaculinidades, e que essas se localizam subalternizadas em meio as normas sociais vigentes do que é ser homem, tendo em vista as demarcações biológicas e leituras corporais. Tais questões coadunam com as discussões de Almeida (2012) sobre homens trans e "aquarela de masculinidades" produzidas por esses, que define ser homem trans como experiência da "transexualidade masculina".

Almeida (2012) apresenta discussões sobre homens trans no cenário brasileiro como um aspecto necessário a se explorar. O autor entende essa expressão de gênero como uma nova categoria identitária no Brasil, no sentido de contemplar pessoas que não se reconhecem na identidade lésbica e/ou ao corpo designado como feminino ao nascer (biológico). Desse modo, não se guia a um formato único e essencializador, mas sim à compreensão e ao posicionamento de sujeitos como homens trans (categoria identitária).

Neste momento, pauta-se a discussão sobre paternidade trans. Butler (2003) apresenta discussões sobre gênero que trazem à baila

questões sobre família, parentesco e homoparentalidade. A autora discute a legitimação, ou não, do casamento gay, a partir de aspectos de ordem simbólica, que envolvem direitos políticos e sociais. Para a autora, esses aspectos são questionados como também centralizados pelo fator biológico, condicionado a um imperativo heterossexual. Com isso, aborda que paternidade e o núcleo familiar é tido como legítimo, em geral, apenas dentro da estrutura heterossexual.

Souza (2013) estruturou um estudo sobre parentalidade transgênero no Canadá em sua pesquisa de campo e da parentalidade de transexuais e travestis no Brasil. Em seu recorte de pesquisa, a estudiosa apresenta discussões sobre a categoria transgênero e os constrangimentos sociais e culturais que essas pessoas sofrem simplesmente pela demonstração afetiva, familiar, parentais e sexuais.

Por meio das discussões de Butler (2003) e Souza (2013), entende-se que a paternidade transmasculina é uma experiência que ocorre pelo papel desempenhado por meio do cuidado físico, financeiro e/ou afetivo para como uma criança ou adolescente. Outro ponto que se levanta é que a paternidade de um homem trans pode ter vínculo biológico ou não, mas que isso não é um aspecto determinante na relação de parentalidade. É preciso falar que socialmente esse exercício paternal é atravessado pelos problemas de gênero, no que diz respeito à discriminação e deslegitimação que homens trans podem vir a sofrer em decorrência do seu gênero, sobretudo pelo questionamento biológico. Isto é, a invocação do corpo como uma afirmação sobre ser pai, ligado ao ato de copulação sexual, como se o ser pai estivesse apenas ligado a esse ato, deixando de lado outros aspectos sobre o cuidado e responsabilidade sobre o feto gerado.

Desvendando o social no textual: análise dos discursos sobre a paternidade de Thammy Miranda no portal de notícias do *Jornal do Commercio*

Nosso *corpus* de análise é composto por cinco matérias que foram publicadas no *Jornal do Commercio* e noticiam a paternidade do Thammy Miranda como pauta central. Para sistematizar as matérias selecionadas para as análises discursivas, dividiu-se essas por agrupamentos, atentando-se aos temas similares e a proximidade temporal em que foram publicadas.

Partindo da vertente metodológica da ADC, seguindo as percepções de Fairclough (2001), Ramalho e Resende (2011) e Dijk (2016), observa-se a necessidade de apresentar os sujeitos que compõe o evento discursivo, sendo o texto o lugar de materialização de sentidos e posicionamento de sujeitos.

Quadro 1 – Divisão das matérias para análises por agrupamentos a partir de proximidade temporal

Agrupamento	Data	Títulos das matérias
Agrupamento I	07.01.2019 25.01.2019	(A) - 'O pai do meu filho sou eu', declara Thammy Miranda no Instagram (B) - Thammy Miranda dá início a seu 'Diário de um pai'
Agrupamento II	09.01.2020 13.01.2020 14.01.2020	(C) - Nasce filho de Thammy Miranda e Andressa Ferreira (D) - Gretchen ameaça processar Carlos Bolsonaro por conta de publicação com Thammy Miranda no Twitter (E) - Damares sai em defesa de filho de Thammy: 'Que este menino lindo seja feliz e amado por todos'

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

O Thammy, 39 anos, é empresário, influencer, ator e repórter de programa. Ter uma vida pública não é tanta novidade para Thammy Miranda, uma vez que desde a infância vivencia o assédio da mídia por ser filho de Maria Odete Brito de Miranda, artisticamente conhecida como Gretchen – uma cantora e empresária, também reconhecida como um dos símbolos de sensualidade brasileira (a Rainha do rebolado) das décadas de 1970 a 1990.

Gretchen possui quatro décadas de carreira e vida pública e teve um novo "*boom*" de reconhecimento nacional ao participar de programas de reality show (2010 e 2011) na TV aberta brasileira, tornando-se um ícone dos memes brasileiros (a Rainha da internet[3]). A cantora teve sete filhos, sendo dois adotivos, O Thammy é o filho mais velho de Gretchen, sendo designado com o sexo feminino ao nascer, mulher. O ator teve, de certo modo, uma pressão social para seguir os passos da mãe no mundo da música e da dança, como ícone de beleza, sensualidade e rebolado.

Ainda no início dos anos 2000, Thammy era "dançarina" e chegou a posar para revista direcionada ao público adulto. Tempos depois, circulou na mídia a notícia da "homossexualidade da filha da Gretchen". A cantora, publicamente, posicionou-se ao lado do seu filho (que por um bom tempo se entendeu como lésbica) e, em 2014, Thammy Miranda tornou pública, por meio das mídias e redes sociais sua identidade de gênero como homem

3 REVISTA DIGITAL CARAS. Gretchen é eleita a rainha da internet em 2017. "A dançarina Gretchen acaba de enfatizar o seu sucesso nas redes sociais. Depois de fazer sucesso com diversos memes, ela foi eleita a rainha da internet no Digital Awards 2017. A entrega foi feita na noite de quinta-feira, 14, durante um evento em São Paulo." Disponível em: encurtador.com.br/hmnCS Acesso em 07. Acesso: set. 2020.

trans. O ator trabalhou em novelas, cinema e peças de teatro, e integrava quadros de TV das principais emissoras de canal aberto da TV brasileira (entre os anos de 2012 a 2017). Desde 2013, Thammy tem um relacionamento com a modelo Andressa Ferreira. O romance teve idas e voltas. Em 2018, o casal realizou uma cerimônia de casamento em Las Vegas, que foi exibida no reality "Os Gretchens", no canal de TV paga, Multishow. E, em 2019, Thammy e Andressa realizaram uma cerimônia formal no Brasil.

Miranda também se lançou na política na cidade de São Paulo, na qual disputou uma vaga de vereador nas eleições de 2016 pelo Partido Progressista. Thammy obteve 12.408 votos, sendo o segundo candidato mais votado de seu partido, porém não alcançou a cadeira. Em fevereiro de 2019, assumiria a vaga de vereador em São Paulo com a ida de Conte Lopes para a Assembleia Legislativa, mas uma decisão do Tribunal Superior Eleitoral impossibilitou a ocupação da vaga. Pela exposição do percurso percorrido pelo Thammy Miranda, citado acima, observa-se que o ator ocupou muitos espaços de poder e visibilidade, como mídia e política, cuja configuração não é uma realidade para a maioria das pessoas trans. Segundo dados da Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil (RedeTrans), veiculados na Agência Brasil, "82% das mulheres transexuais e travestis abandonam o ensino médio entre os 14 e os 18 anos em função da discriminação na escola e da falta de apoio familiar. Sem opção, 90% acabam na prostituição.[4]" Nota-se que não há dados específicos e referentes ao grupo transmasculino, como os dados sobre mulheres trans e travestis citados na pesquisa.

Dessa maneira, entende-se que o Thammy Miranda, é um sujeito social que teve alcance e visibilidade devido a sua configuração familiar e social e que o mesmo atua como ponto de referência para outros homens trans. Um aspecto válido é o fato de o Thammy, incialmente, se entender como lésbica. Se uma pessoa de classe alta, como o ator, que teve acesso a bons estudos e informações, houve certa dificuldade em se entender trans, imagina para alguém de classe baixa e sem acesso a informações.

Agrupamento I: A paternidade de Thammy em questão

O texto (A), intitulado "'O pai do meu filho sou eu', declara Thammy Miranda no Instagram", inicia com a enunciação "Paternidade" como um chapéu da matéria, a partir dessa enunciação pode-se identificar o tema abordado na matéria.

O título apresenta quem é o sujeito pai e ainda é possível observar, por meio do uso das aspas, que se trata de uma afirmação de Thammy.

4 AGÊNCIA BRASIL – EBC. Visibilidade Trans: a realidade do mercado de trabalho para trans. Disponível em: encurtador.com.br/cgrAM Acesso em 07. Acesso em: set. 2020.

Ao fazer uso desse recurso gramatical, o jornal coloca a afirmação da paternidade sobre o sujeito. Nesse enunciado, é possível identificar o que Fairclough (2001) chama de "nominalização", que ao tratar de textos jornalísticos podem ser entendidos como conversação que remete a uma "apassivação" de uma oração ativa em passiva. Essa ação pode trazer sentidos negativos ou positivos. No texto em questão, observa-se que a nominalização é utilizada como uma forma de posicionar o Thammy e suas falas e ações como centrais. Isso é observado ao longo do corpo do texto, pois o Thammy é posto como sujeito ativo das locuções: "o ator falou", " Thammy usou", "Thammy também disse".

No texto, são pontuadas as dificuldades dos processos de fertilização que o Thammy e a Andressa, sua esposa, estavam passando para poder engravidar, seja em aspectos financeiros, seja no tocante a demandas sociais e hormonais desde que anunciaram sobre a gravidez do casal. Uma das questões que foi apresentada na matéria, como desabafo por Thammy, era o fato de lidar com questionamentos sobre "Quem é o pai da criança?".

A matéria segue trazendo as declarações do ator feitas na sua conta no Instagram, ao afirmar: "O pai do meu filho sou eu, que jamais abandonei minha esposa grávida", seguido de outras declarações sobre cuidado com a esposa, em acompanhar e ser responsável em todos os momentos.

Esses enunciados estão correlacionados a discussões sobre a paternidade transmasculina que não estão materializadas na superfície do texto com palavras que diretamente façam relação com o fato de ele (o Thammy) ser um homem trans. O aspecto biológico está no contexto como uma disputa ideológica sobre o que significa a paternidade, ou melhor, pensar quem pode exercer tal papel. Segundo Fairclough (2001, p. 49), trata-se de "um foco adicional e sobre aspectos da gramática da oração que dizem respeito a seus significados interpessoais, isto e, um foco sobre o modo como as relações sociais e as identidades sociais são marcadas na oração".

Nesse ponto, os sentidos sobre a paternidade são marcados pelo Thammy em suas orações que abordam sobre os cuidados com a gravidez de sua companheira e da responsabilidade que assumiu para com seu filho. Isso pode ser visto ao logo do texto (A), como, por exemplo, no trecho em que ele reafirma seu lugar de sujeito enquanto pai: "O pai do meu filho sou eu, que jamais vai abandoná-lo ou exigir teste de DNA para saber se ele é meu filho ou não. O pai do meu filho sou eu, que já amo incondicionalmente esse ser, independente da forma que veio. Poderia nem ter vindo da barriga da Andressa", afirmou.

Aqui, identifica-se alguns modos de agir e representar o significado interpessoal do ator que é colocado numa postura sobre o mundo e sobre o que é ser pai, na qual o fator biológico, a fecundação, não se constitui como determinante para adoção da identidade paterna. Na frase em análise, o "meu" é uma condição de afirmação e posse, assumir algo para si; enquanto a utilização do verbo conjugado "poderia" traz uma condicional, na qual o se tornar pai está imbricado não no modo da concepção de um filho (fecundação, fertilização e/ou adoção), mas sim em assumir uma série de responsabilidades para com uma criança.

Em trechos anteriores, Thammy também disse que não é "milionário" e que fez "das tripas coração" para oferecer para Andressa o melhor tratamento de fertilização possível. Ou seja, essa gravidez é algo planejado e desejado, um fator importante para o desenvolvimento de uma criança. Segundo os dados da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, (que ouviu 24 mil mulheres entre 2011 e 2012) publicados pela BBC Brasil[5], em 2018, apontam que mais de 55% das brasileiras que tiveram filhos não haviam planejado a gravidez. Na mesma matéria são apresentadas pesquisas de professores brasileiros que expõem que mais de 500 mil abortos clandestinos são realizados todos os anos no Brasil, como resultado de gestações indesejadas.

No caso da gravidez e da gestação de Thammy e Andressa, que foi algo planejado, denota-se que ambos possuem desejo e estrutura para ter e criar uma criança em boas condições. Analisando a última retranca, "ANÚNCIO", verifica-se que o casal torna público o resultado da gravidez pelas redes sociais. Assim, existe um sentido em tornar notório quem anuncia algo que quer ser escutado. Ou seja, o enunciado da retranca traz essa conotação do tornar público, no caso, publicizar o pronunciamento que o Thammy realizou em seu perfil no Instagram.

Entender a posição de pessoa pública de Thammy Miranda é ver, em primeiro plano, uma interligação com a sua mãe. Ao longo das matérias o Thammy é nomeado como "filho de Gretchen", "ator", "apresentador". Embora tenha essa enunciação associativa a Gretchen, ele, o Thammy, é o sujeito em foco nas matérias; enquanto a esposa e o filho estão em segundo plano. Isso se deve não apenas pelo fato de ele ser famoso, uma vez que o principal embate é a masculinidade, o direito ou não do Thammy exercer a paternidade.

O tornar público é o jogo de disputas de sentidos. O ato de poder enunciar em certos espaços, como a mídia, possibilita a construção de

5 BBC BRASIL. Disponível em: encurtador.com.br/gJXZ5 Acesso em: jan. 2021.

representações do/sobre o mundo. A possibilidade e o espaço que Thammy Miranda ocupa, como um homem trans com visibilidade, no meio midiático, sobretudo a influência nas redes sociais, promove representações de um pai trans (provavelmente algo que não seria possível sem seu engajamento nas redes socias e status social), em direção a naturalização (o lugar do comum) da paternidade de homens trans por meio da exposição da sua rotina de atividades paternas por meio do "Diário de um pai".

Como lembra Dijk (2016, p. 207), "además, los grupos dominados pueden más o menos resistir, aceptar, perdonar, confabularse, consentir o legitimar tal poder e, incluso, reconocerlo como 'natural'". No caso em questão, observa-se que a postura das declarações de Thammy nas matérias aqui analisadas possui um sentido de resistência contra a legitimação da paternidade apenas por vias biológicas.

O texto (B), "Thammy Miranda dá início a seu 'Diário de um pai'", inicia-se como uma intertextualidade. O jornal utilizou enunciados realizados por Thammy em um vídeo publicado em seu perfil no *Instagram*, no qual o ator compartilha uma situação da rotina da gravidez da sua esposa: "'Dando prosseguimento no meu 'Diário de um pai'...começou. Agora ela quer parar para comprar um bolo. Você vai amamentar, vai emagrecer e eu?´, disse o ator para a esposa".

Nesse trecho da matéria, pode-se tomar o uso de "Diário de um pai" como a categoria metafórica. Segundo Fairclough (2001, p. 241), "as metáforas estruturam o modo como pensamos e o modo como agimos, e nossos sistemas de conhecimento e crença, de uma forma penetrante e fundamental". Para o autor, as metáforas são aspectos superficiais dos discursos, e que quando os sujeitos as significam de um jeito, e não de outro, são construídas realidades.

Faiclough (2001) também pontua que algumas metáforas são naturalizadas e outras são difíceis de se perceber. Na chamada da matéria, "Thammy Miranda dá início a seu 'Diário de um pai'", a metáfora é evidente, dita pelo ator, talvez, de forma natural, no sentido de descrever e compartilhar o dia a dia, tornar a rotina da sua família, que é considerado algo, relativamente, íntimo em algo público: dar visibilidade para sua intimidade, notoriedade às atividades paternas exercidas por ele.

Pode-se apontar para esse aspecto do íntimo de Thammy sendo compartilhado como algo público, uma vez que o ator enuncia isso via redes sociais. Já quando se trata do uso da fala do ator, no texto em questão, identifica-se uma metáfora ontológica (LAKOFF; JOHNSON, 2002 apud RAMALHO; RESENDE, 2011, p. 147): experiência em termos de entidades, objetos e substâncias. Assim, o discurso e a metáfora são articulados

com um direcionamento a um sentido literal, a paternidade como uma experiência na prática do dia a dia de Thammy Miranda.

O aspecto da intimidada do "Diário" fica exposto na matéria, em que são publicadas as falas do ator sobre o processo de fertilização, a insegurança da esposa, o desejo dela em comer um bolo, no embate do caso em pensar os nomes se for menina ou menino, etc. No final de 2020, o casal começou a pensar em nomes para o futuro filho: "'Se for menino, Teodoro ou...Teodoro!', disse o ator. Andressa contestou: 'Ou Joaquim, ou Miguel'. Mas Thammy insistiu. Se for menina, o casal pensa em Antonella ou Manuela".

A sequência do corpo do textual com as falas e momentos do casal sobre a anseio pela gravidez gera esse sentindo do íntimo, da experiência, da significação que buscam na paternidade. Isso também constrói um modo de naturalizar a posição de um homem trans como pai, no sentido de acompanhar a gravidez de seu filho. No caso de Thammy, foi um processo de fertilização com a sua esposa.

Agrupamento II: discursos defesa *versus* acusação em torno do nascimento do filho de Thammy

Nesse momento da análise, entra em cena o filho do casal. Até então as disputas de sentidos estavam centralizadas apenas na paternidade de Thammy, na não legitimidade dessa posição, uma vez que não contava com o fator biológico como eixo norteador desse lugar. Agora, pode-se observar como o filho direciona os discursos no sentido de questionar sobre como o exercício de pai será efetivado.

A chamada da matéria "Nasce filho de Thammy Miranda e Andressa Ferreira", texto (C), com o subtítulo "Filho de Gretchen usou redes sociais para falar do nascimento" expõe uma correlação na questão familiar, no qual o fato de ser filho é uma discursividade nessas apresentações. Logo, Thammy ganhou visibilidade e fama nacional por ser filho da Gretchen. Agora a seu filho, o Bento, é dada essa notoriedade por ser filho do Thammy e neto da Gretchen.

Além disso, em quase em todas as matérias, Thammy é referenciado com filho da Gretchen, ou a própria Gretchen é noticiada em favor do seu filho. No trecho "Frequentemente, o filho de Gretchen usa as redes sociais para desabafar sobre o preconceito que sofre por ser trans e como lida com isso e a família que decidiu constituir", é empregado um adverbio de intensidade, "frequentemente", o qual dá um sentido de constância. E esse sentido põe em dúvida a paternidade, por questionar sua masculinidade enquanto "sofrer por ser trans". Aplica-se no uso desses, como categoria

de coesão, o uso de advérbios. Fairclough (2001) aborda que o uso de advérbios de intensidade direciona para uma avaliação e marcas de afirmações sobre ações. Após o advérbio frequentemente, constam os verbos que compõe o sentido do enunciado, “desabafar” e “construir” e, entre eles, são levantados o aspecto do preconceito sobre sua paternidade, sobre estruturar uma família e como isso é esvaziado pela visão biológica do que é a célula familiar, ao ponto de Thammy, constantemente, afirmar sua paternidade por meio de seus atos para com sua família.

O uso de conectivos também pode apresentar sentidos sobre a abordagem do nascimento de Bento. Pois os conectivos são responsáveis por ligar as orações, demarcam períodos e as preposições nos textos. No início da matéria é posto “Andressa Ferreira deu à luz Bento, filho com Thammy Miranda”, perceba que Andressa, nesse momento, está como sujeito ativo da oração, “ela deu à luz”, logo, ela é mãe. Porém, quando insere o Thammy no texto em relação a esse acontecimento, é utilizado o conectivo “com”, que remete ao sentido de ambos se tornarem pais. Por sua vez, o conetivo “de” poderia ser empregado já que se trata da origem do Bento, filho do casal. Assim, induz que a escolha do “com” ao invés do “de” pode apresentar o sentido compartilhamento da paternidade, mas sem essa ligação de origem biológica.

Tem algo tênue nesse tornar público. Geralmente, um pai cisgênero não é “cobrado” ou suas ações paternas questionadas em espaços públicos, como em redes sociais, como aconteceu no caso de Thammy. Quando isso é realizado, esse sujeito ganha um *status* de superpai por cumprir o “seu papel”.

É importante dizer que esses enunciados – “o pai do meu filho sou eu” – geram sentidos de afirmação nas matérias em questão. E essas afirmações são polifônicas, pois, ao trazer as declarações/afirmações de Thammy, o texto jornalístico compartilha a forma com que o *influencer* se representa para o mundo. O enunciado deste texto é anterior ao nascimento de Bento, como pode ser observado na matéria no trecho que afirma: “disse no início da gestação”, após utilizar a citação de Thammy no seu perfil do *Instagram*.

Ou seja, o jornal trouxe uma declaração anterior ao acontecimento noticiado na matéria (C) para afirmar a paternidade de Thammy em relação ao acontecimento noticiado, o nascimento de Bento, filho do Thammy e da Andressa. A ação de trazer enunciados anteriores ao acontecimento discursivo noticiado implica em marcas de interdiscursividade. Conforme Fairclough (2003 apud Ramalho e Resende, 2011, p. 142).

“A interdiscursividade é, em princípio, uma categoria representacional, ligada a maneiras particulares de representar aspectos do mundo”. O autor ainda comenta que os discursos particulares são associados aos campos sociais e “ [...] interesses e projetos particulares, por isso podemos relacionar discursos particulares a determinadas práticas. É possível identificar diferentes discursos observando as diferentes maneiras de “lexicalizar” aspectos do mundo” (FAIRCLOUGH, 2003 apud RAMALHO; RESENDE, 2011, Ibidem).

Desse modo, entende-se que o *Jornal do Commercio* apresenta uma intenção de afirmar a paternidade do Thammy, pois o jornal utiliza declarações anteriores ao acontecimento noticiado a fim de chegar a essa conclusão a partir das publicações do ator nas redes sociais e das matérias anteriores, que tratam dessas declarações, como nos textos A e B. Essa postura na construção do texto colabora para construção da paternidade trans, uma vez que essa representação é pautada e retomada. Outro ponto que um importante ser visto dentro das matérias é a exposição e a ênfase nos procedimentos de fertilização in vitro (FIV) que o casal realizou

fig.1- Publicação de Carlos Bolsonaro no Twitter (Foto da repercussão)

Fonte: portal Jornal do Commercio (internet).

fora do Brasil, em Miami nos Estados Unidos da América (EUA). Esses procedimentos são tratamentos caros, ainda mais se alguém sai do Brasil para os EUA. Assim, ao enfatizar a cidade de Miami como chapéu na matéria (C) e expor essa localização ao longo das outras matérias, subentende-se que o jornal pretende assinalar que Thammy e Andressa possuem um alto poder aquisitivo, um privilégio social e econômico que permitiu ao casal a possibilidade de engravidar através de tais procedimentos.

Thammy alcançou popularidade, inicialmente, por ser filho da Gretchen, mas, com o passar do tempo, ele desenvolveu seus caminhos pela mídia e política. Mesmo fazendo essa observação, verifica-se que, em várias polêmicas que envolvem Thammy e/ou sua mãe, o público se posiciona a favor do filho, já que ela possui um engajamento maior nas redes sociais em decorrência tanto da quantidade de seguidores e fãs do seu trabalho, e até mesmo pelo fato de ela ter se tornado um ícone da internet no Brasil. Em praticamente todas as matérias que compõem o quadro de análise deste trabalho, Gretchen é mencionada para se referir ao Thammy, que é enunciado como "filho da Gretchen".

A matéria (D) traz como chamada "Gretchen ameaça processar Carlos Bolsonaro por conta de publicação com Thammy Miranda no Twitter". Como o próprio enunciado apresenta, a mãe de Thammy se posicionou publicamente via rede sociais logo após Carlos Nantes Bolsonaro, político brasileiro e segundo filho do atual presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, compartilhar em seu perfil no *Twitter* uma foto em que Thammy está com sua esposa e o filho recém-nascido acompanhada da seguinte legenda: "Felicidades para você e sua família, irmão".

Primeira coisa a se observar é o título da matéria (D), "Gretchen ameaça processar Carlos Bolsonaro por conta de publicação com Thammy Miranda no Twitter", que utiliza a palavra "ameaça" para se referir ao posicionamento da Gretchen em relação a ação do Carlos Bolsonaro. Aqui, vê-se uma escolha de enunciação, na qual apresenta a disputa, a divergência, a briga, isto é, criar dois lados em que o ato de "ameaça" induz à agressão.

Além disso, pode-se apontar que o uso constante da palavra "mãe" nas matérias analisadas, em especial na (D), no trecho "a mãe de Thammy perguntou a Carlos o porquê daquela postagem em sua timeline", gera uma pressuposição da proteção materna, a mãe que vai em defesa do seu filho. Pressuposições, conforme Fairclough (2001, p. 155), "[...] são proposições que são tomadas pelo(a) produtor(a) do texto como já estabelecidas ou 'dadas'". Em um segundo momento, deve-se pontuar o porquê da postura de Gretchen em relação à publicação de Carlos Bolsonaro. E uma possível resposta seria o fato de Carlos Bolsonaro e seu pai, Jair Messias

Bolsonaro, seguirem e defenderem um conjunto de ideais conservadores e se posicionarem publicamente como de Direita, cristãos, conservadores e a favor da "família tradicional brasileira". Ambos sempre realizaram discursos LGBTQfóbicos, com enunciados discriminatórios e preconceituosos.

Atualmente, no Brasil, impera uma hegemonia do pensamento conservador e isso acontece por meio de diferentes discursos e ideologias. De acordo com Ramalho e Resende (2011, p. 22), "a luta hegemônica travada no/pelo discurso é uma das maneiras de se instaurar e manter a hegemonia. Quando o abuso de poder é instaurado e mantido por meio de significados discursivos, está em jogo a ideologia".

Geralmente, os pró-Bolsonaro usam suas redes sociais para realizar esses discursos e defendem sua postura como "liberdade de expressão". A ideologia do atual governo, dos pró-Bolsonaro e os que compartilham da mesma visão de mundo negacionista e conservadora apresentam suas pautas explicitamente, dentre as quais a defesa de um pensamento hegemônico em torno de uma estrutura familiar patriarcal. Nesta postura, por exemplo, um homem trans e uma gravidez realizada por fertilização *in vitro* não entrariam em sua visão/organização de mundo. Para Fairclough (2001, p. 117), "As ideologias embutidas nas práticas discursivas são muito eficazes quando se tornam naturalizadas e atingem o *status* de 'senso comum'; mas essa propriedade estável e estabelecida das ideologias não deve ser muito enfatizada."

Assim, pelo contexto e postura ideológica de Carlos Bolsonaro, bem como pelo histórico de "brincadeira e piadas" discriminatórias que tanto ele como seu pai costumam fazer em discursos púbicos e nas redes sociais, é que se aponta que, ao publicar a foto da família do Thammy em seu perfil pessoal do *Twitter* (principal meio de diálogo com seu público) o felicitando pela família e chamá-lo de "irmão", pode constituir um sentido contrário ou irônico. Na polêmica apresentada pelo jornal, é utilizada a foto de Thammy e sua família que foi publicada por Carlos Bolsonaro na sua rede social, as declarações de Gretchen em defesa do seu filho e recortes de outros textos extraídos de vídeos, comentários e publicações feitas no *Twitter* no corpo da matéria. Nota-se que a matéria se diferencia das outras que, geralmente, usavam apenas legendas de *posts*, uma vez que faz uso de fragmentos de textos dentro das matérias que objetivam construir sentidos que interessam ao jornal. Conforme Fairclough (2001, p. 114), uma "[...] propriedade que têm os textos de ser cheios de fragmentos de outros textos, que podem ser delimitados explicitamente ou mesclados e que o texto pode assimilar, contradizer, ecoar ironicamente, e assim por diante" (FAIRCLOUGH, 2001, p. 114). Por isso, a reação da Gretchen mediante ao

post do político conservador. Após o vídeo publicado pela mãe de Thammy, Carlos Bolsonaro apagou a legenda, porém manteve a foto em sua conta da rede social. Isso, reforça o suposto sentido contraditório e/ou irônico do enunciado do político. Quando se leva em conta o posicionamento conservador e LGBTQfóbico de Carlos Bolsonaro nas redes sociais e quando se verifica que não há uma ligação afetiva entre ambos, é possível desconfiar dos interesses de Carlos Bolsonaro ao enunciar uma declaração de felicitações em seu perfil no *Twitter* e ainda mais ao ponto de chamá-lo de "irmão". Desse modo, pode-se inferir que a postagem de Carlos Bolsonaro contém um sentido irônico, uma enunciação que se contradiz ao que está escrito. Esse sentido de ironia fica mais evidente nas falas da Gretchen ao questionar qual era o motivo daquela postagem, que razão teria para usar a imagem de seu filho. A cantora chega a dizer que iria processá-lo. Na ocasião, chamou-o de "bossal" e o questionou se "queria fazer gracinha", referindo-se a foto postada. Em todas as declarações da mãe de Thammy veiculadas em suas redes sociais e publicadas na matéria (D), pode-se notar o uso expressivo de aspas, recortes de declarações em tom de ameaça. Dentre os questionamentos feitos por Gretchen no comentário em resposta a Carlos Bolsonaro, destaca-se: "Queria poder assumir a sua posição e não pode. Triste, né?". Por meio da imagem e da repercussão, contexto do nascimento do filho do Thammy e pelos questionamentos de Gratechen, induz-se que todo o sentido irônico presente na postagem de Carlos Bolsonaro esteja relacionado à paternidade de Thammy, na deslegitimação dele enquanto um homem trans a desempenhar o papel de pai. Esses sentidos são trabalhados no âmbito da ironia, no não-dito das posturas ideológicas assumidas pelo político, bem como não se descarta o longo histórico da família Bolsonaro de fazer "piadas" que atingem negativamente grupos socialmente minorizados.

Ainda sobre o viés ideológico, a matéria (E), "Damares sai em defesa de filho de Thammy: 'Que este menino lindo seja feliz e amado por todos'", publicada no dia seguinte a matéria (D), traz um posicionamento da ministra de Estado da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves. A ministra está alinhada com o pensamento ideológico do atual governo brasileiro. Ela é pastora protestante e ganhou repercussão no Brasil após a declaração de que "meninos vestem azul, e meninas vestem rosa", por meio da qual demostra e reafirma a necessidade de se manter padrões de gêneros baseados no fator biológicos e determinações sociais em uma linha conservadora e religiosa. Ao longo do seu tempo como ministra, ela levantou várias polêmicas sobre sua postura em relação a questões de gênero direcionadas às crianças. Na matéria (E) em questão, Damares pede respeito pela criança. A ministra realizou esse pedido em redes sociais,

como é exposto na notícia, tendo correlação com a publicação de Carlos Bolsonaro. Seu quadro de seguidores é uma comunidade virtual que atacam todos aqueles que divergem da postura política de direita e conservadora. Isso é mais evidente quando o *Jornal do Commercio* utiliza a retranca "Carlos Bolsonaro fez piada" e traz para o corpo do texto o fato de Thammy ser "alvo de brincadeirinhas que beiram preconceito", em relação ao nascimento do seu filho.

Infere-se que o uso do diminutivo do verbo brincar, "brincadeirinha", refere-se à postura de pessoas que perseguem Thammy no meio virtual: tratando a identidade de gênero e a paternidade de um homem trans como algo inferior, algo sem validação, algo a ser ridicularizado. Na ocasião, a ministra se utilizou de sua conta pessoal no *Twitter* para pedir aos seus seguidores, ou seja, o grupo de sujeitos que compartilham da sua visão de mundo e que comungam com o Carlos Bolsonaro, para não envolver a criança nas discussões nas redes sociais. ''Peço aos meus seguidores e amigos que não cometam o erro de compartilharem palavras negativas contra o bebê tão somente por pensarem diferente de Thammy'', postou a ministra.

Observem que Damares pede para seus seguidores não cometerem o mesmo erro, mas qual erro? Erro de quem? Seria o de Carlos Bolsonaro e de seus seguidores que postaram imagem da família de Thammy no momento do nascimento de Bento com frases irônicas e/ou com discursos de ódio? O chapéu da matéria (E) está como EMPATIA, porém em nenhum momento a ministra direciona sua empatia para Thammy, mas sim em relação à preocupação com o Bento. Isso se torna mais visível quando a ministra pede para seu grupo de seguidores não se dirigir negativamente ao bebê por "pensarem diferente do Thammy".

Qual seria a esfera da diferença de Thammy? Seu grupo de seguidores que compartilham do mesmo pensamento de organização de mundo pensam como? Partindo novamente do viés ideológico como uma forma de estruturar o mundo e suas relações e tendo em vista o histórico sobre polêmicas que envolvam discussões de gênero na vida política da ministra, pode-se deduzir que essa diferença esteja ligada ao fator biológico, ao fato de Thammy ser um homem trans. Ou seja, a "diferença" consiste em divergir na visão de mundo, incluindo a concepção do gênero ("meninos vestem azul, meninas vestem rosa", tal como defende Damares em seus discursos). O termo "diferença" em relação ao Thammy pode ser uma demarcação implícita sobre o comportamento de gênero, que é usado como baliza de uma estrutura de um núcleo familiar patriarcal e heterossexual, de maneira que tudo aquilo que passa dessa formação é a "diferença", o "outro".

Mesmo baseada nas prerrogativas de um núcleo familiar patriarcal e na defesa dos discursos de gênero, a ministra Damares solicita "respeito" pela criança e que ela cresça sendo amada por todos e com muita alegria e saúde. O que não significa dizer que a ministra abriu mão de suas ideologias e pautas conservadoras que tanto defende. Nesse contexto, pode ser colocado como o gênero afeta as famílias, de tal maneira que para um homem trans é difícil atuar e exercer uma paternidade numa sociedade em que grupos hegemônicos ressaltam a importância dos aspectos biológicos como definidores da maternidade e da paternidade, que são postos como verdades absolutas e modelos a serem seguidos. Do mesmo modo, é possível perceber como a internet, sobretudo as redes sociais, têm atuado como um canal privilegiado de discussão, aprovação e/ou reprovação sobre quem pode ser pai e/ou mãe e validar a paternidade baseado naquilo que se adota como visão de mundo, como pode ser verificado no caso do Thammy. Nesse evento discursivo, apresentado nas matérias aqui analisadas, é visível o questionamento da validação da paternidade pelo fator biológico, pelos marcadores ideológicos que constituem a percepção de família baseada no conservadorismo e valores religiosos.

Considerações finais

A representação da paternidade do Thammy Miranda no discurso do *Jornal do Commercio* foi construída de forma interdiscursiva e contextual, pois o jornal apresentava as enunciações do Thammy e de outros personagens que declarassem as atividades desempenhadas pelo Thammy, que envolvessem atos de cuidado, afetos e de suprir as necessidades do seu filho como a legitimação do exercício paterno, logo, isso construía o sentido de ser pai. Assim, a ideia de paternidade, transmitida no interdiscurso do jornal, pauta-se no valor de exercícios, e não na fundamentação biológica, como defende as ideologias conservadoras que podem ser percebidas nas matérias analisadas por meio dos sujeitos presentes nos textos que invocam concepções conservadoras e religiosas.

Com a análise do material, conclui-se que disputas de sentidos foram travadas através das redes sociais, por meio de discursos de ódio, discriminação e negação da existência ou possibilidade do Thammy ser pai por aspecto biológico em ser um homem trans. Nas matérias, houve uma sequência de enunciações das atividades paternas exercidas por Thammy Miranda, o que levou a gerar sentidos de representações sobre a paternidade como trans, a pensar a paternidade não apenas sob o viés de fecundação, mas sobre aqueles sujeitos que se colocaram a exercer a paternidade nos cuidados, afetos e proteção de uma criança.

Pela constituição do Thammy como sujeito, pelas marcas textuais, sociais e contextuais presentes nas matérias analisadas, pode-se dizer que Thammy Miranda é um homem trans que exerce uma grande representação em torno da sua vida pública, ao trazer vivências de um homem trans e pai. Porém é valido destacar que Thammy Miranda é uma realidade à parte da maioria dos homens trans brasileiros, pois ele teve acesso a ensino de qualidade, processos de transição, hormonização, segurança física, trabalho em grandes emissoras, é branco e rico. Fator que de algum modo lhe possibilitou realizar uma fertilização fora do Brasil, bem como ter o alcance público e visibilidade em apresentar o "diário de pai" de um homem trans para seus seguidores nas redes sociais.

Referências

ALMEIDA, Guilherme. "Homens trans": novos matizes na aquarela das masculinidades?. *In*: **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 513-523, 2012. Disponível em: encurtador.com.br/quAP4 Acesso em: 06 set. 2020.

_____. Diversidade de Gênero, violência e a importância de uma compreensão ampliada do tema. *In*: **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**, v. 16, n. 1, 2018. Disponível em: encurtador.com.br/lIQ67 Acesso em: 20 dez. 2020.

ÁVILA, Simone Nunes *et al*. **FTM, transhomem, homem trans, trans, homem**: a emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Universidade de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: Sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____. **O que é Transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *In*: **Cadernos Pagu**, n. 21, p. 219-260, 2003. Disponível: encurtador.com.br/bzVY3 Acesso em: 06 set. 2020.

_____. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**. n. 42, p. 249-274, 2014. Disponível em: encurtador.com.br/nqKO4 Acesso em: 19 dez. 2019.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CONNELL, Robert [Raewyn]. Políticas da masculinidade. *In*: **Revista Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 185-206, 1995. Disponível: encurtador.com.br/wAHKR Acesso em: 12 jul. 2020.

CONNELL, Raewyn.; PEARSE, Rebecca. **Gênero uma perspectiva global**. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

DIJK, Teun A. Van. Análisis Crítico del Discurso. *In*: **Revista Austral de Ciencias Sociales.** n.30., p. 203-222, 2016. Disponível em: encurtador.com.br/vPQW0 Acesso em: 14 maio 2020.

_____. **Discurso e poder**. Trad. Judith Hoffnagel e Karina Falcone. 2. ed., 3. reimp. São Paulo: Contexto, 2017.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Trad. Izabel Magalhães. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1:** a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerquer. 9. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz & Terra, 2019.

GENARI, Tayná Riberio**. Processos de identificação de gênero e transexualidades na era das mídias digitais**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos; SP, 2017.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane. **Análise de discurso (para a) crítica**: o texto como material de pesquisa. Campinas; SP: Pontes: 2011.

SOUZA, Érica Renata. Papai é homem ou mulher? Questões sobre a parentalidade transgênero no Canadá e a homoparentalidade no Brasil. *In*: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013.

Corpos Insurgentes: pessoas com deficiência no contra-ataque pelo direito de torcer no futebol brasileiro

Felipe Carlos Damasceno e Silva[1]
Kamilla Sastre da Costa[2]

Introdução

O futebol jogado por homens cis é, disparadamente, o esporte de maior influência social no Brasil, sendo por isso considerado um fato social total brasileiro (GASTALDO, 2013) (CORNELSEN *et al*, 2020).

Os ambientes futebolísticos brasileiros – estádios e outros lugares onde torcedores/as se reúnem para assistir aos jogos – são para muitos/as os espaços mais utilizados para o lazer, fazendo das sociabilidades futebolísticas elementos importantes da vida cotidiana do país (TOLEDO, 2001, p. 146). Por sociabilidades, se compreende as formas lúdica de sociação, que reúnem indivíduos com interesses e necessidades específicas em comum, em interações moldadas pelas personalidades e qualidades socioemocionais dos envolvidos (SIMMEL, 1983).

Ao propor um olhar "de perto e de dentro" (1996) nos estudos etnográficos, Guilherme Cantor Magnani chama atenção para a importância de valorizarmos as vivências dos sujeitos pertencentes a grupos sociais que destoam do que interessa a ordem capitalista global posta nas grandes cidades.

> Sem ignorar a ação engajada e organizada, no entanto, há uma gama de práticas que não são visíveis na chave da leitura política (ao menos de uma certa visão de política): é justamente essa dimensão que a etnografia ajuda a resgatar. A incorporação desses atores e

1 Cientista Social; Mestrando em Antropologia PPGA/UFPA. E-mail: felipedamasceno33@gmail.com
2 Cientista Social; Doutoranda em Antropologia PPGSA/UFPA. E-mail: millasastre@gmail.com

> de suas práticas permitiria introduzir outros pontos de vista sobre a dinâmica da cidade, para além do olhar ''competente'' que decide o que é certo e o que é errado e para além da perspectiva de interesse do poder, que decide o que conveniente e lucrativo. (MAGNANI, 1996, p. 15).

Apesar da estrutura excludente do futebol brasileiro, grupos subalternizados resistem em ocupar as arquibancadas dos estádios do país e lutarem pela garantia e manutenção do direito de torcer, fenômeno esse que se explica pelo que Arlei Damo denomina como ''pertencimento clubístico'', ou seja, um alto envolvimento emocional com o time que torce (DAMO, 1998), mesmo, em alguns casos, diante de condições desfavoráveis a prática do torcer no estádio, como veremos adiante.

Analisamos, neste trabalho, alguns relatos de Pessoas Com Deficiência - PCD torcedoras de futebol, publicados em matérias jornalísticas sobre as condições de acessibilidade e desafios para a inclusão social nos estádios de futebol brasileiros, que identificamos através de pesquisa em alguns sites pela internet.

Como referencial teórico nos debruçamos em alguns estudos sobre corporalidades, antropologia da saúde e estudos sobre deficiência, considerando o modelo social da deficiência, ou seja, apontando a deficiência enquanto fenômeno social e não individual, presente nas barreiras sociais impostas a indivíduos com mobilidade reduzida e/ou características sensoriais específicas. Barreiras essas que visam cercear o direito à cidadania de PCD's.

De acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE (2010), quase 45 milhões de brasileiros - cerca de 23% da população - declaram ter algum tipo de deficiência. Diante do valor cultural que o futebol tem no país, podemos inferir que milhões de PCD's são engajados neste esporte. Muitos deles, por exemplo, estão entre os/as torcedores/as destaques dos clubes. Isso ocorre, sobretudo, pela associação que, comumente, se faz dessas pessoas com atributos de superação às barreiras sociais impostas pela lógica produtivista capitalista. Nesse sentido, é fácil encontrar pelas redes sociais imagens de torcedores PCD's na arquibancada durante os jogos acompanhadas de legendas com frases de superação e heroísmo. Não que essas atitudes por si só representem práticas preconceituosas, mas, certamente, as pessoas pertencentes a tal grupo, que não é homogêneo, são bem mais do que esses rótulos.

No âmbito do torcer no futebol brasileiro, além das dificuldades de acessibilidade caraterizadas pela carência de caminhabilidade ao

entorno e dentro dos estádios, e de lugares adaptados nas arquibancadas, muitos torcedores/as PCD's lidam com o capacitismo manifestado através do preconceito e opressões sociais que sofrem em suas socialidades e sociabilidades futebolísticas. Essas opressões ocorrem através de práticas de negligência ou negação de direitos protagonizadas por trabalhadores/as dos estádios, fiscais/seguranças dos clubes, agentes públicos, dirigentes, ou até mesmo por torcedores/as do mesmo time.

Os relatos apresentados a seguir nos dão a noção do quanto a inclusão das pessoas com deficiência nos ambientes futebolísticos brasileiros ainda precisa ser aprimorada.

O debate aqui proposto neste texto ainda é tímido e/ou novo nas Ciências Sociais no Brasil, visto que em busca realizada por nós nas plataformas de acesso a trabalhos científicos *Google Schollar* e *SciELO*, em nove de novembro de 2021, não identificamos nenhuma publicação a respeito. Portanto, esperamos que a discussão aqui apresentada possa estimular outras produções acerca deste tema tão relevante.

Driblando o capacitismo e a exclusão nos ambientes futebolísticos brasileiros

Nos dois primeiros relatos abaixo, chama atenção por serem situações ocorridas em estádios idealizados para a Copa do Mundo de 2014, ou seja, ''modernas arenas'' idealizadas com o que há de mais aprimorado na arquitetura de estádios de futebol pelo mundo. No primeiro, Sinval Júnior - torcedor do Atlético Mineiro que possui deficiência física - no ano de 2019, desabafou sobre um episódio de negligência por parte de funcionários da empresa que administra o estádio Mineirão, conforme matéria publicada no site O Tempo 2.

Ao desabafar sobre o ocorrido em um perfil na rede social *Twitter* , Sinval alegou que contactou cinco ou seis pessoas que trabalhavam no estádio antes de conseguir a informação que desejava a respeito do lugar que lhe daria acesso à parte interna do Mineirão para assistir a uma partida válida pelo Campeonato Brasileiro da Série A daquele ano, tendo com isso percorrido um logo trajeto caminhando, lhe causando cansaço e desânimo (O TEMPO, 2019), que comumente fazem parte do cotidiano das pessoas com deficiência em virtude da incompreensão e desinteresse que muitas pessoas demonstram em buscar alternativas viáveis e acessíveis que possa contemplar as diferentes corporalidades existentes.Embora tenham ocorrido alguns avanços legais, houve um silenciamento histórico predominante em relação às pessoas com deficiência, que, ao longo do tempo, tiveram seus direitos negados, suas vidas negligenciadas e foram

substancialmente colocadas à margem, em virtude da falta do debate e, principalmente, da sujeição construída sobre essas pessoas. Tendo isso em vista, torna-se necessária uma ressignificação da deficiência (Pimentel,S.C; Pimentel, M.C, 2017) nos aportes analíticos e nas próprias concepções construídas socialmente as quais reproduzem visões que corroboram para a permanência de estigmas e visões preconceituosos acerca deste grupo social. As autoras apontam que: "Conceituar a deficiência como uma anomalia sempre foi muito cômodo para as sociedades ao longo da história, entretanto entender que a deficiência pode ser uma das várias possibilidades da existência humana é uma concepção desafiadora para a sociedade" (PIMENTEL etal, 2017, p.1043). Nessa linha, rever as visões distorcidas adotadas socialmente a respeito de PCD's, intentando de igual forma superá-las ao adquirir novas perspectivas considera-se relevante no contexto de garantias de direitos através de políticas públicas.

Ainda no ano de 2019, identificamos o caso do torcedor do Esporte Clube Bahia chamado Armando Bispo. O torcedor relatou ao site Correio acerca das dificuldades em visualizar alguns lances das partidas disputadas na Arena Fonte Nova, pois outros torcedores costumam ficar em pé bem na sua frente, fechando seu campo visual do gramado e o impossibilitando de assistir a partida da forma desejável. Insatisfeito, desabafou Armando: "A gente não consegue acompanhar.

Não dá pra ver, simplesmente é impossível. Eu só venho pelo amor ao meu time. É um pecado eu vir aqui e não ver o gol", afirmou Armando Bispo (CORREIO, 2019). A acessibilidade é um dos pontos que justamente visa garantir a inclusão e a participação de todas as pessoas nos espaços diversos e variados, inclusive naquele que lhes são proporcionados lazer e diversão, com vista a eliminar ou tentar reduzir ao máximo as barreiras sociais impostas pela sociedade. O entendimento de que todas as pessoas devem ter esse direito garantido, inclusive o de ter o futebol como paixão e fazer parte da grande festa, é emergente e reafirmado na medida em que, mais ainda, percebemos a necessidade de construir uma educação anticapacitista que possibilite mudanças de pensamento e comportamentais como pressuposto para poder garantir uma cultura do acesso[3] e perceber o capacitismo impregnado nas relações sociais no âmbito da experiência. A cultura do acesso citada admite que é preciso:

3 Cultivar uma cultura do acesso nos possibilita ampliar o que assimilamos como padrões corporais, redimensionando nossa visão a outras corporalidades múltiplas de ser e estar no mundo que contemple os vários modos de existência. A deficiência deve ser concebida no sentido da alteridade, da diferença que não distancia, mas que possui singularidades que precisam ser consideradas e respeitadas no tocante às diferenças enquanto uma condição humana.

> Se deslocar dos próprios parâmetros corporais da realidade para imaginar outros modos de ser e agir no mundo, na perspectiva de que o encontro com as diferenças promova a ampliação e a diversificação das formas de interagir, comunicar, perceber, tocar e se deslocar em ambientes virtuais e presenciais (CONTRACARTILHA, 2020, p. 5).

Uma educação anticapacitista voltada ao respeito às diferentes condições de corporalidades, sejam elas físicas, sensoriais, cognitivas e outras, contribui na construção de novas possibilidades de ação para a readequação processual de como nosso pensamento é pautado na ideia de uma norma corporal.

Essa ideia da norma abrange significados universalistas criados através de parâmetros de vivências tidas como adequadas, certas, verdadeiras, válidas, quando na verdade não deveria existir um padrão, mas sim uma valorização das distintas condições corporais, dos diferentes ritmos e percepções de mundo que compreendem toda a diversidade humana. E como coloca Diniz etal (2009) a restrição de participação é proveniente da interação deste corpo com o ambiente. A opressão do corpo com deficiência é entendido em termos sociais e políticos e não a partir de parâmetros biomédicos.

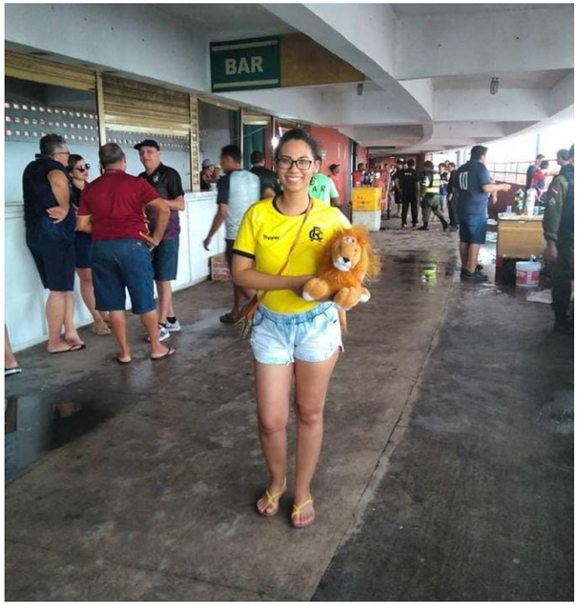
> Entre as narrativas sobre as desigualdades que se expressam no corpo, os estudos sobre deficiência foram os que mais tardiamente surgiram no campo das ciências sociais e humanas. Herdeiros dos estudos de gênero, feministas e antirracistas, os teóricos modelo social da deficiência provocaram uma redefinição do significado de habitar um corpo que havia sido considerado, por muito tempo, anormal (DINIZ, 2007, p.9).

Não por acaso, situações semelhantes à vivenciada por Arnaldo fazem parte das experiências de muitas pessoas com deficiências invisíveis – aquelas que por não estarem visivelmente marcadas no corpo de quem as tem não podem ser identificadas a olho nu por quem as observa.

O caso de Kamilla Sastre, uma das autoras deste texto, ratifica esta assertiva. Torcedora do Clube do Remo, time de Belém do Pará, Kamila Sastre tem deficiência física - mais especificamente a monoparesia cural à direita[4] - adquirida em decorrência de uma doença neurológica

4 Fraqueza no membro inferior direito.

Fig 1: Kamilla Sastre, pessoa com Esclerose Múltipla- deficiência invisível , torcedora do Clube do Remo- PA, no estádio Mangueirão.



Fonte: Acervo Kamilla Sastre, 2018.

crônica[5], causando-lhe fraqueza em uma das pernas e fadiga muscular, impedindo-lhe também de permanecer por muitos minutos em pé. Diante disso, Kamilla se considera pouco compreendida por torcedores/as que se colocam em sua frente na arquibancada durante os jogos, mas entende que isso ocorre principalmente por não enxergarem a deficiência, especialmente pelo fato desta deficiência não estar marcada visivelmente no seu corpo, como comentado anteriormente.

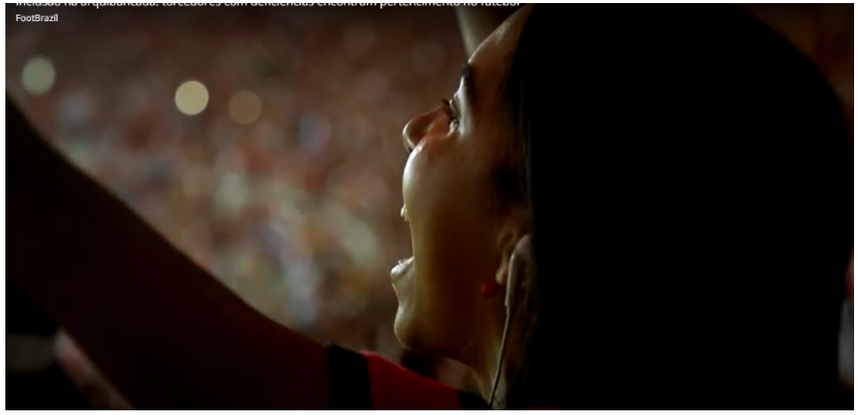
Talvez se estas pessoas frequentadoras de estádios de futebol tivessem acesso a mais informação, conhecimento, ou mesmo ter mais disponibilidade para conhecer e ter empatia, situações como as citadas, não seriam tão recorrentes nas vivências de torcedores com deficiência, e os lances mais importantes das partidas não seriam perdidos com tanta frequência. A respeito da sua condição, Kamilla compartilha em seu livro:

> Com sintomas múltiplos e distintos, a EM (Esclerose Múltipla) se enquadra no campo chamado "deficiências invisíveis". O fato de definir quem tem deficiência perpassa, primeiramente, por questões jurídicas de acepções acerca do que é deficiência, e para esse grupo, considerado como o de pessoas, cujas deficiências não são visíveis, em especial, sendo que tais definições requerem um imenso exercício analítico pelo fato dessa questão ter uma influência direta na vida desses indivíduos e das próprias políticas sociais, voltadas ao grupo (COSTA, 2019).

5 Esclerose Múltipla.

Ainda nesse debate das "deficiências invisíveis", neste caso provocada por uma doença neurológica, cabe um espaço neste texto para salientar os próprios sentidos de saúde e doença que perpassam configurações datadas em um período histórico, social e cultural determinados (CZERESNIA, 2013). Não obstante doença e deficiência não terem o mesmo significado, no campo das deficiências invisíveis podemos correlacionar algumas atitudes e modos de se relacionar com o corpo de maneiras similares, bem como a própria invisibilidade social que o corpo com deficiência ou aquele que tem "doença comprida" carrega (Fleischer, 2017) . Em nossa sociedade, o homem que sofre de alguma deficiência física não é mais sentido como homem inteiro, mas sim é visto pelo prisma deformante do distanciamento ou da compaixão, afirma Le Breton (2011). Trazer a reflexão de como o incômodo e a "desordem" provocados pela relação estabelecida com o corpo com deficiência em nossa sociedade e como a depreciação ocorrida por meio das violências físicas e simbólicas

Fig 2: Nathália Santos, Torcedora do Flamengo e Pessoa com deficiência visual, no estádio Maracanã.



Fonte: FOOTBRAZIL, 2017.

colocam estes corpos como “errados” ou necessários de reabilitar ou endireitar, causa danos irreparáveis socialmente, influenciando diretamente no modo como nos relacionamos com este tema no nosso cotidiano.

Em entrevista para o blog FOOTBRAZIL, no ano de 2017, Nathalia Santos, flamenguista, pessoa com deficiência visual, pontuou a seguinte afirmativa: “A sociedade não me enxerga como consumidora, como integrante, como é... cidadã. E aí eu digo cidadão em todos os âmbitos. Que seja governo, que seja sociedade. A pessoa quando faz um restaurante ela não considera que um cego vá comer porque cego não come, cego não veste, cego não vive. Então eles não colocam a gente como... Não consideram. E aí me excluem. Mas ao mesmo tempo eu tenho que pagar a conta’’. Em seguida, complementa: “as pessoas acham que ah... beleza. Cego não faz nada, deficiente, cadeirante, deficiente auditivo, idoso não precisam fazer nada. Cara, a gente precisa viver, sabe. Eu, quando tô no estádio, eu me sinto parte da torcida do Flamengo. Eu esqueço que sou mulher, que eu sou negra, que sou deficiente. Eu aqui, eu sou pertencente. Eu sou parte, tá! As pessoas não nos consideram. As pessoas... Eu sou cega e as pessoas que não me veem. Isso que é o mais surreal!’’ (FOOTBRAZIL, 2017). O capacitismo visualizado na fala de Nathalia demonstra o olhar depreciativo que a sociedade costuma tratar o corpo com deficiência. São os corpos vistos como abjetos, imperfeitos, improdutivos, feios, defeituosos e todas as características hierarquizantes que os colocam em situação de desvantagem social e inferioridade, afinal fogem à norma do que é considerado “belo”, “aceito” e “produtivo”.

Para Mello (2009, p. 12), deficiência “[...] englobaria os diferentes sentidos ou modos de defini-la, percebê-la, vivenciá-la, tratá-la, etc., o que nos remonta às categorias nativas em torno da experiência da deficiência”, reproduzidas através das narrativas hegemônicas de cunho capacitista.

Há uma máxima na ponta da língua dos dirigentes das instituições futebolísticas brasileiras de que “futebol só se faz com dinheiro’’. Longe de concordarmos com ele, visto que, para nós, futebol se faz com pessoas, consideramos ignorante a forma em que tal ‘’verdade absoluta’’ é posta em prática, pois fomentar a inclusão de pessoas com deficiência, obesos mórbidos, pessoas LGBTQIA+, dentre outros grupos subalternizados, certamente impactaria positivamente na arrecadação dos Clubes. A recente experiência promissora de inclusão social do Esporte Clube Bahia e o relato de Nathália nos fazem inferir isso.

O pertencimento clubístico leva alguns torcedores/as PCD’s a superarem obstáculos físicos e sociais para acompanharem os jogos dos seus clubes – como nos casos de Jairton da Rocha – torcedor do Curitiba Futebol

Clube que devida à atrofia muscular vai ao estádio em uma maca (GAZETA DO POVO, 2014) – e de Gustavo Emanuel ‘Batata’ – torcedor do Náutico, conhecido por ser carregado na sua cadeira por outros torcedores durante os jogos (LANCE, 2019). Mas não podemos romantizar essas situações ao não fazermos a crítica à precariedade estrutural de grande parte dos estádios brasileiros e ao capacitismo presente nas sociabilidades neles.

Em Belém do Pará, Ivan Farias, cego, torcedor do Clube do Remo expôs ao site O Liberal, em 2019, a sua insatisfação com a acessibilidade dentro do estádio Mangueirão. Nesse sentido, afirmou Ivan: “Eu sempre subi via rampa. No Mangueirão, do portão até o acesso da rampa é muito longe. Já enfrentei dificuldades com pessoas me guiando. Se tivesse mais placas especificando a entrada prioritária, a pessoa não tinha se perdido”

Fig 3: Jairton da Rocha- Torcedor do Curitiba Futebol Clube – PR, acessando em uma maca o estádio Couto Pereira.

Foto Daniel Castellano- A Gazeta do Povo, 2014.

(O LIBERAL, 2019). Por acompanharmos de perto, sabemos que há um histórico de desrespeito com PCD’s torcedores/as em Belém do Pará, pois estes costumam ser submetidos a horas em longas filas, sob o sol escaldante da capital paraense para entrar nos estádios, além da pouca oferta de espaços acessíveis para eles se alocarem nas arquibancadas.

Fig 4: Gustavo Emanuel 'Batata', torcedor cadeirante do Náutico- PE, no estádio dos Aflitos.

Fonte: Léo Lemos- Náutico, 2019.

Fig 5: Card com torcedor do Clube do Remo- PA PCD subindo a rampa do estádio Mangueirão em seu skate, sendo empurrando por outro torcedor

Foto: Facebook Encarna Leão, 2014

Card com torcedor do Clube do Remo - PA PCD subindo a rampa do estádio Mangueirão em seu skate, sendo empurrando por outro torcedor.

O curioso é que, apesar do cenário de descaso com torcedores/as PCD's, quando um time da capital paraense vai mal no campeonato, é comum ver cards com a imagem de PCD's acompanhada de frases de superação. Ou seja, uma "inclusão" por conveniência. Incluir, de fato, não de forma essencializada, exige de nós esforços e interesse em romper determinadas construções capacitistas que ainda permanecem intrínsecas nas nossas relações sociais. Respeitar a autonomia e garantir a participação destes sujeitos é uma forma de driblar o preconceito.

Nota conclusiva

A breve discussão apresentada dá a noção do quanto ainda precisamos avançar na garantia do direito de torcer no futebol brasileiro, que é direito de/para todos/as. Incluir deve ser um compromisso social e não apenas uma retórica pontual. Frequentar estádios de futebol faz parte das vivências de muitas PCD´s cujas experiências são variadas e heterogêneas. Este espaço que coaduna diferentes existências humanas deve ser o lugar do respeito à diversidade corporal e sensorial, um respeito à diversidade humana!

No jogo da inclusão, o adversário é o preconceito. E para vencê-lo, o universo do futebol necessita aderir a luta anticapacitista, afinal, PCD's também torcem, consomem e vibram a cada gol. Essa luta ganharia um grande reforço se as Ciências Humanas entrassem em campo para produzir dados que pudessem subsidiar políticas públicas de acessibilidade e inclusão social deste grupo nos espaços esportivos brasileiros.

Referências

CORREIO. **Cadeirantes reclamam de dificuldades para ver jogos na Fonte Nova**. Publicado em: 08 de novembro de 2019. Disponível: https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/cadeirantes-reclamam-de-dificuldades-para-ver-jogos-na-fonte-nova/. Acesso em: 09/09/2021.

CORNELSEN, BRINATI e GUIMARÃES (org). **Futebol, fato social total**. Viva Voz. FALE/UFMG: Belo Horizonte, 2020.

Comitê Deficiência e Acessibilidade da Associação Brasileira de Antropologia. **Contracartilha de acessibilidade**: reconfigurando o corpo e a sociedade. ABA; ANPOCS; UERJ; ANIS; CONATUS; NACI: Brasília; São Paulo; Rio de Janeiro, 2020 14p.

CZERESNIA, D, Maciel EMGS, Oviedo RAM. **Os sentidos da saúde e da doença**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

COSTA, K.S. **Aonde eu coloco as minhas dores, doutor?** Um olhar antropológico da esclerose múltipla. Editora Fi. Porto Alegre, 2019.

DAMO, ARLEI. **Para o que der e vier:** o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense. Dissertação de mestrado, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS. 1998.

DINIZ, D. **O que é deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos).

DINIZ, Debora; BARBOSA, Lívia; SANTOS, Wederson Rufino dos. **Deficiência, direitos humanos e justiça.** Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos, v. 6, p. 64-77, 2009.

FOOTBRAZIL. **No Brasileirão, torcedores com deficiência superam obstáculos e encontram inclusão**. Publicado em: 12 de fevereiro de 2017. Disponível: http://ge.globo.com/blogs/especial-blog/footbrazil/post/no-brasileirao-torcedores-com-deficiencia-superam-obstaculos-e-encontram-inclusao-na-arquibancada.html. Acesso em: 09/09/2021.

GASTALDO, Édison. **O fato social total brasileiro**: uma perspectiva etnográfica sobre a recepção pública da copa do mundo no Brasil. Horizontes antropológicos, v. 19, p. 185-200, 2013.

GAZETA DO POVO. **Deficiência não impede torcedor de seguir o Coritiba**. Publicado em: 06 de outubro de 2014. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/esportes/futebol/coritiba/deficiencia-nao-impede-torcedor-de-seguir-o-coritiba-eekgaqiih8qrk17106dyefivi/. Acesso em: 09/09/2021.

LANCE. **Torcedor cadeirante é levado a comemorar acesso do Náutico nos vestiários.** Publicado em: 09 de setembro de 2019. Disponível: https://www.lance.com.br/nautico/torcedor-cadeirante-levado-comemorar-acesso-nautico-nos-vestiarios.html. Acesso em: 09/09/2021.

Fleischer S. **Como as doenças compridas podem nos ensinar sobre os serviços de saúde?** Equatorial, Natal, 4(7):24-44, 2017.

LE BRETON, D. [1999]. **Adeus ao corpo:** antropologia e sociedade. Campinas: Papirus Editora. Capítulo 3 – A manufatura de crianças (p. 67-99), 2011.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. *In*: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, L. L. **Na Metrópole**: textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 1-30.

MELLO, A.G. **Por uma abordagem antropológica da deficiência:** pessoa, corpo e subjetividade. 2009. 85 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis.

O TEMPO. **Torcedor com deficiência física relata dificuldade de acesso ao Mineirão**. Publicado em: 15 de maio de 2019. Disponível em: https://www.otempo.com.br/superfc/atletico/torcedor-com-deficiencia-fisica-relata-dificuldade-de-acesso-ao-mineirao-1.2180890. Acesso em: 09/09/2021.

O LIBERAL. **Inclusão social é escassa nos estádios de Belém**. Publicado em: 15 de janeiro de 2019. Disponível em: https://www.oliberal.com/esportes/inclus%C3%A3o-social-%C3%A9-escassa-nos-est%C3%A1dios-de-bel%C3%A9m-1.49530. Acesso em: 09/09/2021.

PIMENTEL, Susana Couto; PIMENTEL, Mariana Couto. Ressignificando a deficiência: a necessidade de revisão conceitual para definição de políticas públicas. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas** (UNIFAFIBE), v. 5, n. 2, p. 1039-1054, 2017.

SIMMEL, Gerog. **Sociabilidade - um exemplo de sociologia pura ou formal.** George Simmel: Sociologia. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, v. 5, 1983.

TOLEDO, Luiz Henrique de. Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2002). **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 1, n. 2, p. 133-165, 2001.

10

Julieta de França: pioneira e esquecida escultora paraense (1872-1951)

Isadora Bastos de Moraes[1]

Julieta de França (1872-1951), pioneira e "esquecida" escultora paraense, faz parte de uma linhagem de artistas. Era filha de Joaquim Pinto de França, maestro de prestígio em Belém do Pará, e de Idalina Pinheiro França, artista que também carrega a alcunha de "pioneira", sendo considerada a primeira mulher pianista da região norte, conforme estudo de Vicente Salles presente na enciplopédia "Música e Músicos do Pará"(SALLES, 2016). Não por acaso, antes de dedicar-se exclusivamente à pintura e à escultura, Julieta estudou música. Desde muito jovem, Julieta participou de concertos musicais, especialmente, os de Idália França, sua irmã mais velha, que como os pais e Julieta também dedicou-se ao estudo do piano.

A pesquisa em jornais[2] do entresséculos (XIX e XX) fez surgir o nome de outras pianistas pertencentes a familia França: Maria França, Haydée França, por exemplo. Assim como o nome de moças que não eram necessariamente da família, mas que lhes foram contemporâneas: Julia M. Pestana, Izabel Campos, Antonia de Freitas, Joanna C. de Sá, Maria Machado. Grosso modo, o aprendizado/prática/ofício artístico de pianista era comum às moças da época de Julieta. Penso que vale mencionar, além de Idalina França (mãe de Julieta e Idália), uma conhecida "antecessora" e provável inspiração para essas jovens mulheres pianistas: Chiquinha Gonzaga, compositora, instrumentista e maestrina brasileira.

Mas, afinal, por que citar o nome dessas artistas da área musical? Penso que a escrita desses nomes se faz necessária, dada a ideia errônea de que não existiram grandes artistas mulheres ao longo da história. Quando

---

1 Doutoranda em Antropologia Social – PPGA/UFPA, Mestre em História Social PPHIST/UFPA.
E-mail: isadoramoraes@live.com

2 Os jornais pesquisados estão disponíveis na Hemeroteca Digital que pertence ao site da Biblioteca Nacional, entre eles: Almanak: Administrativo, Mercantil e Industrial (PA); A República: Orgão do Club Republicano (PA); O Liberal do Pará (PA); Folha do Norte; O Pará; Estado do Pará : Propriedade de uma Associação Anonyma.

não isso, tem-se a ideia de que a quantidade de mulheres no campo das artes (música, pintura, literatura) era menor que a de homens envolvidos nessas práticas no passado. De fato, quando nos debruçamos sobre os vestígios de séculos passados mais facilmente nos deparamos com o registro documental de vida e obra de homens artistas, mas não porque as mulheres não atuavam nessas áreas, e sim pelo fato de que sua atuação não era vista como "profissional", visto que as mulheres eram relagadas à condição de "amadoras", argumento amplamente justificado no trabalho de fôlego de Ana Paula Simioni (2008).

Assim, neste artigo proponho-me a discutir a trajetória da escultora e pintora paraense Julieta de França, sob o questionamento: por que este é um nome pouco conhecido na história da arte brasileira? Que entraves fizeram parte do seu percurso artístico por ser uma mulher?

Ao refletir acerca da vida, obra e memória de Julieta de França, pretendo apresentar quando possível as experiências de outras mulheres artistas (tal como no início do texto com as pianistas). Consoante a ideia de que Julieta de França, de certa forma, inaugura a linhagem de "Amazonas" das artes plásticas (HERKENHOFF, 2017) e, de modo mais amplo, integra uma espécie de cabedal de artistas brasileiras e internacionais, sejam elas: suas antecessoras, as que lhe foram contemporâneas, e artistas ora do tempo presente no qual escrevo, mas que enfrentam as contradições permanentes em torno daquilo que é feminino, que fazem parte desta classe de profissionais da arte - mulheres.

Amazônia no entresséculos, Arte e Mulheres

1870. Na década em que nasce Julieta de França, a região amazônica respirava ares de mudança, dada a fase inicial de transformações urbanas decorrentes da riqueza gerada pela economia da borracha (SARGES, 2010, pp. 94).

O progresso verificado na estrutura urbana das capitais do Pará e do Amazonas no entresseculos, refletiram-se em novas formas de experimentar a cidade e, por conseguinte, novas formas de viver, inspirando novos padrões de costume aos seus habitantes: homens, mulheres e crianças de diferentes camadas sociais. Uma vez que, conforme propõe Ruth Benedict, cada cultura possui mais ou menos a mesma variedade de temperamentos e dons individuais, mas a sociedade elege os traços que irá incorporá como seus e outros para ignorar (BENEDICT, 2016, pp. 142).

O mundo e o Brasil, consoante a este período de mudanças regional/local, também experimentaram um período de transição, no que se refere às estruturas e as práticas sociais. No caso do Brasil vale

mencionar: a substituição da mão de obra escrava pela assalariada; a criação e o desenvolvimento de mercados consumidores internos; e a transição de Monarquia para República em 1889. Tais mudanças políticas, econômicas e sociais, possibilitaram às mulheres acesso, por exemplo, ao prosseguimento nos estudos, inclusive, acadêmicos, muitas delas inspiradas pelos ideais feministas de emancipação próprios do seu tempo (SIMIONI, 2008).

Neste artigo, objetivo analisar os caminhos percorridos pela pintora e escultora Julieta de França, por meio da análise, principalmente, do álbum *Souvenir de ma carrière artistique*, mas também por meio de artigos de jornais da época, das obras de arte - as que concluiu ou mesmo aquelas que ficaram no papel ou na "maquete", e da bibliografia disponível. E, além disso, apresentar o que se tem feito em prol de sua memória ao longo dos anos.

Em grande medida, a pesquisa histórica que trata de mulheres já se mostra como uma prática estabelecida na contemporaneidade. Desse modo, Joan Scott aponta que:

> A história das mulheres, sugerindo que ela faz um a modificação da "história", investiga o modo como o significado daquele termo geral foi estabelecido. Questiona a prioridade relativa dada à "história do homem" , em oposição à"história da mulher", expondo a hierarquia implícita em muitos relatos históricos. (SCOTT, 1992)

No entanto, percebi ao analisar as fontes históricas que tratam sobre mulheres trabalhadoras da/na Amazônia durante a virada do século XIX até as primeiras décadas do século XX, que estas surgem nos documentos históricos por meio de conflitos ligados a furtos, relações amorosas, discussões e transgressões no espaço público.

Por isso, elejo o álbum de lembranças de Julieta como um documento-fonte revelador das coisas que se quis esquecer, em se tratando de mulheres, uma vez que inverte essa lógica do conflito, apresentando os feitos e conquistas da referida artista por meio dos registros que o compõem: cartas, recortes de jornais, fotografias, registros de obras e certificados. Mas, afinal, por que construir uma memória de si?

Julieta de França tem sido um nome circulante por entre pesquisas que tem como foco acender a luz sobre a trajetória de mulheres artistas, dado seu pioneirismo. Mas, penso que a construção do seu álbum revela o tom que gostaria de dar as suas experiências e, de certa forma, faz com que ela se imponha como uma figura importante do cenário artístico. Ao

mesmo tempo em que alude aos seus feitos, o álbum revela as barreiras de gênero de seu tempo; demonstrando que questões de gênero atravessaram as carreiras de mulheres que trabalharam com arte ou trabalharam em atividades que não eram projetadas/imaginadas pelo dispositivo patriarcal para elas.

Penso que alguns dos entraves vividos por Julieta são semelhantes às problemáticas do presente por serem fruto de processos que não só permaneceram, mas vazaram por entre períodos históricos e que se caracterizam como injustos, fruto de emaranhados de opressões, de acordo com as escalas de tempo e espaço, raça e classe.

Do cotidiano que comporta tanto as ruas (a cidade!) como as redes (virtuais-sociais), lugares onde se constroem nossas relações sociais, surgem diferentes inquietações as quais me atravessam. Uma delas, ainda recente, trata da polêmica gerada pela obra de arte de Juliana Notari.

"Diva", como foi intitulada, a obra idealizada pela referida artista no chão da Usina de Arte na Zona da Mata Sul de Pernambuco, trata-se de uma vagina vermelho sangue de 33 metros de altura por 16 metros de largura e 6 metros de profundidade, feita por mais de 40 mãos, relata a

Obra: Diva

Autoria: Juliana Notari, 2020.

Fonte: Reprodução/Instagram juliana_notari

autora em seu Instagram. A obra repercutiu nas redes sociais ao se impor sobre os canaviais da região, o que rendeu diversos comentários (positivos e negativos) no perfil da artista.

Destaco trecho da "legenda" escrita por Juliana na referida publicação no Instagram em 30 de dezembro de 2020:

> Diva é uma land arte, uma enorme escavação em formato de vulva/ferida medindo 33 metros de altura por 16 metros de largura e 6 metros de profundidade, recoberta por concreto e resina.
>
> Em "Diva", utilizo arte para dialogar com questões que remetem a problematização de gênero a partir de uma perspectiva feminina aliada a uma cosmovisão que questiona a relação entre natureza e cultura na nossa sociedade ocidental falocêntrica e antropocêntica. Atualmente essas questões têm se tornado cada vez mais urgentes. Afinal, será através da mudança de nossa perspectiva da nossa relação entre humano e não-humano, que permitirá com que vivamos mais tempo nesse planeta e numa sociedade menos desigual e catastrófica.

Os comentários mais utilizadas para criticar o trabalho de Juliana giravam em torno dos temas "crime ambiental", "falta de criatividade", "desrepeito com as mulheres", questionou-se também a contratação de homens negros para realização da obra e que, portanto, a arte não era feminista, era "transfóbica", "racista", dentre outros. Mas, afinal, por que a representação de uma vagina atormenta tanto? Ou, indo um pouco mais além… por que a arte produzida por mulheres incomoda tanto?

Segundo Mary Douglas (1976), nas culturas "primitivas", a distinção entre sexos é a primeira de todas as distinções sociais e conforma muitas instituições importantes da dinâmica social. As noções de poluição obrigam homens e mulheres a desempenharem papéis específicos, isto é, determinados pelo sexo. O que ocorre, de forma mais intensa, se a estrutura social "primitiva" for rigorosamente articulada, complexa. Este tipo de estrutura exerce influência profunda sobre as relações entre homens e mulheres.

Mary Douglas apresenta como a temática da poluição atravessa as relações sociais no caso de sociedades diversas. Nesse sentido, propõe que:

> Nas sociedades que escolhem a dominação masculina como princípio básico da organização social e que não hesitam, para aplicá-lo, em recorrer à coerção física, as crenças na poluição sexual são provavelmente pouco desenvolvidas. Em compensação, nas sociedades que aplicam o princípio da dominação masculina no ordenamento da vida social, mas onde este princípio entra em contradição com outros, como o da independência das mulheres ou o do seu direito enquanto sexo mais fraco perante a violência, aí a poluição sexual deverá florescer. (DOUGLAS, 1976, p. 104).

Dessa colocação pode-se inferir que a crença em poluição sexual ajuda a manter mulheres sob controle. Entretanto, conforme propõe Simone de Beauvoir, a docilidade feminina é uma constatação equívoca (BEAUVOIR, 1967, p. 7). Movida por estas reflexões, acredito que não se deve negar as contradições do mundo social, pois somos movidas(os) por contradições, as quais se revelam encarnadas também na obra, feitura e recepção de "Diva".

Observe: naturaliza-se falos espalhados pelas cidades, nas ruas, construções. Naturaliza-se a nudez feminina nas pinturas e esculturas produzidas por artistas homens. Mas, vagina é tabu quando uma mulher a propõe como arte. Por "muito menos" que uma vagina vermelho sangue, Julieta de França foi chamada de feminista "até em gesso", devido ter apresentado em um concurso uma maquete/escultura composta por mulheres "mais ou menos núas e em posições mais ou menos luxuriosas"[3] para homenagear a jovem República brasileira. Tal qualificação, a de ser uma "feminista", possuia teor de xingamento aos moldes da época, e em muitos casos na atualidade, isso não é diferente: feministas são "feias", "mal amadas", "chatas", dentre outras atribuições "gentis" a que são relegadas.

Opto por inverter o valor negativo que outrora se deu para mulheres desviantes que comumente eram chamadas de feministas (mesmo não o sendo e/ou não se intitulando como tal), fazendo-as viver, ser e existir. Mais que isso, fico com a definição de feminismo proposta pela feminista norte-americana Barbara Smith: "o feminismo é teoria e prática política de libertação de todas as mulheres: mulheres racializadas, trabalhadoras, mulheres pobres, com deficiência, lésbicas, idosas, e também mulheres economicamente privilegiadas e heterossexuais" (SMITH, 1979, p. 48). Nesse sentido, quando penso nos caminhos trilhados

3 Recorte de Jornal. In: ***Souvenir de ma carrière artistique***. Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

Julieta de França e demais mulheres trabalhadoras da arte, percebo que essa pesquisa advém também de meu desejo de uma cultura filógina (RAGO, 2001) projetada para o futuro, mas que busca reavivar o que quer que tenha sido esquecido no passado. Dito isso, segundo Michelle Perrot,

> A pesquisa feminista recente por vezes contribuiu para uma reavaliação do poder das mulheres. Em sua vontade de superar o discurso miserabilista da opressão, de subverter o ponto de vista de dominação, ela procurou mostrar a presença, a ação das mulheres, a plenitude dos seus papéis, e mesmo a coerência de sua 'cultura' na existência de seus poderes. (PERROT, 1988, p. 169-170)

Assim, intento dar cor, luz e textura a memória de Julieta de França e fazer dela também um fio condutor para pensar sobre agência de mulheres artistas.

Trajetória

Julieta de França iniciou os estudos artísticos quando ainda morava em Belém do Pará sob a orientação do mestre italiano Domenico De Angelis. Segundo Silvio Rodrigues (2015), De Angelis pode ser considerado o artista mais influente do século XIX na região amazônica, devido não só a qualidade técnica do seu trabalho, mas pela versatilidade e imponência da produção realizada sob sua autoria, muitas delas, ao lado de outro italiano: Giovanni Capranesi (RODRIGUES, 2015, p. 246).

Nesse momento, a jovem artista chegou a participar de uma exposição coletiva ao lado do mestre, a "Exposição Pinheiro-Braga", datada de 1890, na Livraria Universal, espaço costumeiramente utilizado para esse tipo de evento em Belém (RODRIGUES, 2015, p. 266). Além de Julieta e De Angelis, a referida exposição também apresentou trabalhos de Manoel do Amaral, Luigi Pignatelli, Girard, Fidanza, por exemplo.

Alguns anos após desta exposição, em 1895, Julieta parte para o Rio de Janeiro, a fim de dar prosseguimento aos estudos artísticos na Escola Nacional de Bellas Artes - ENBA, local que lhe rendeu êxitos e onde experimentou diversos desafios. No Rio de Janeiro, Julieta participou das disciplinas de pintura e escultura sob a categoria de aluna de "livre frequência", correspondente na atualidade à modalidade de aluna ouvinte, do Curso Geral que, como o próprio nome faz referência, era um curso introdutório de conhecimento gerais que contemplava à prática do desenho. Por outro lado, o Curso Especial ou Curso Prático tinha como objetivo especializar o aluno

em uma prática de arte por ele escolhida (VALLE, 2017).

Em 1898, oficialmente integrada à ENBA, matriculou-se na classe de modelo-vivo, tornando-se a primeira mulher a obter esse tipo de formação curricular, conforme verificou Ana Paula Simioni (2008, p. 167). Em 1899 concorreu ao requisitado Prêmio de Viagem, cuja prova era exclusivamente destinada aos alunos de escultura, sendo estranhamente a única candidata inscrita – entre os alunos e alunas matriculados regularmente – e aprovada no certame. Aos moldes do concurso e da época, Julieta chega em Paris em 1901, onde se inscreve na Académie Julian. O regulamento do concurso requisitava o cumprimento de alguns critérios. Nesse sentido, esperava-se de Julieta, como pensionista, que para cada ano da estada em Paris, enviasse sequencialmente os estudos: 1) estudo de modelo de cabeça; 2) composição de baixo-relevo; 3) estátua de tamanho natural e esboceto de grupos (a realizar nos quarto e quinto anos); 4) por fim, grupo em mármore ou bronze (SIMIONI, 2008, p.166).

Os estudos enviados pela artista fazem parte do acervo do Museu Dom João IV (RJ). Tratando-se de desenhos que retratam o corpo humano de homens e mulheres, criados com base na observação de modelos-vivos. Os quais são importantes, sobretudo, porque atuam como testemunho do aprendizado adquirido no período vivido na França. Uma vez que, segundo Arthur Valle, o principal fator que se manteve inalterado no que se refere aos Prêmios de Viagem ao Estrangeiro diz respeito à sua finalidade última: "o aprimoramento artístico do pensionista era a principal função visada com a estadia no Velho Mundo" (VALLE, 2017, p. 168). No entanto, a vida em Paris não configura-se como um momento marcado somente por merecidas conquistas e elogios. À semelhança das adversidades experimentadas na atualidade acerca do recebimento e valor de bolsas estudantis, ocasionalmente dificuldades financeiras também se fizeram presentes na trajetória artística de Julieta enquanto pensionista da ENBA. Pois, o recurso financeiro recebido tinha como finalidade custear moradia, alimentação, mensalidade escolar, além dos gastos com o pagamento dos modelos-vivos e de materiais próprios (insumos e ferramentas) para criação de seus projetos e esculturas (SIMIONI, 2008, p. 178) .

Ainda na França, Julieta estudou no Institut Rodin, não sendo necessariamente aluna de Auguste, mas de um de seus discípulos: Antoine Bourdelle. Este, responsável pelo ateliê feminino do instituto (SIMIONI, 2008, p. 183). Os ensinamentos obtidos nesse momento são reconhecidos com facilidade em algumas das obras de Julieta, as quais demonstram de forma evidente a influência suscitada na escolha do tema, por exemplo, mas não só.

Quando me referi a influência temática, tinha o pensamento

na obra trabalhada em "gesso patinado de bronze", que surge na curta bibliografia que se debruçou sobre os trabalhos da artista, como inegavelmente inspirada pela famosa obra "O beijo" (1898) de Auguste Rodin. A composição de Julieta lhe rendeu críticas, uma delas publicada

Autoria: Julieta de França, 1905.

J. do Brasil: caricatura da obra, 1906.

no "Jornal do Brasil" em 9 de setembro de 1906, que apresentou uma caricatura da referida obra com a legenda: " Julieta de França - Os monstros de gesso, grupo que escapou de um terremoto na Itália…".[4]

Contudo, o momento mais polêmico em torno da trajetória de Julieta ocorre pouquíssimo tempo depois. Trata-se do Concurso ocorrido em novembro de 1906, cujo objetivo era eleger um monumento comemorativo à proclamação da República brasileira. Nele, Julieta, teve sua maquete desclassificada, visto que o projeto "não satisfazia, quer no ponto de vista de obra de arte, quer considerado exclusivamente quanto á interpretação ou allegoria historia e comemorativa"[5]. Inconformada com o parecer da comissão julgadora, da qual fazia parte seus antigos mestres

4 *Souvenir de ma carrière artistique*. Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

5 A rehabilitação de uma artista – O MONUMENTO DA REPUBLICA. In: *Souvenir de ma carrière artistique.* Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

da ENBA[6], Julieta produziu "provas" da qualidade de seu projeto, reunindo 57 assinaturas em livro, conforme demonstra trecho do artigo intitulado "A rehabilitação de uma artista – O MONUMENTO DA REPUBLICA", publicado no "Jornal do Commercio de Juiz de Fôra":

> Embaraço sério que Julieta França resolveu de uma maneira surprehendente, delicada e sobretudo originalissima.
>
> Em um volume elegante collecciounou em "fac-similles" os autografhos de grandes notabilidades na esculptura e ointura da França, Itália, Portugal e mesmo de alguns brasileiros.
>
> Ahi temos sobre o projecto do monumento gloficador da Republica a opinião de Rodin, Verlet, Calorus Duran, Bonnat, Marcié, Injalbert, Jules Lefebre, Teixeira Lopes, Amoedo, Belmiro de Almeida, Corrêa Lima, Visconti e tantos outros esculptores, pintores, literatos,, cuja totalidade fórma o respeitavel número de 57 opiniões, todas sympathicas, favoraveis e tão sinceras que, na sua maioria, aconselham ligeiras modificações de detalhe.

15 anos após o concurso de Monumento a República, Julieta enfrenta mais uma comissão julgadora. Trata-se agora do Concurso que escolheria um monumento comemorativo ao centenário da independência, de 1921. Novamente, a escultora fez reclamações junto a imprensa do período, atitude que rendeu a matéria: "RECLAMAÇÃO DE UM CONCURRENTE"[7]. Nesta, o articulista propõe que o julgamento "não obedeceu o princípio da justiça", pois o trabalho classificado em primeiro lugar não atendia a um dos princípios do edital, tratando-se da cláusula 9 que se refere a colocação isolada do monumento "no extremo de um cabo", conforme informado por um dos concorrentes: a sra. Julieta de França. No entanto, no mesmo ano (1921), Julieta de França finalmente venceu uma concorrência pública. Trata-se do Monumento a Floriano Peixoto, em concurso realizado no

6 Rodolpho Bernadelli, Augusto Girardet, João Zeferino Costa e Ernesto Cunha de Araujo Vianna. In: A rehabilitação de uma artista – O MONUMENTO DA REPUBLICA. In: Souvenir de ma carrière artistique. Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

7 "Reclamação de uma concurrente". In: Souvenir de ma carrière artistique. Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

Estado do Pará, cuja eleição da maquete de Julieta foi "acceita e aprovada por unânimidade"[8].

Diante do que foi apresentado, acredito que Julieta possa ser descrita como uma "femme querelleuse", uma mulher afeita a disputas (HERKENHOFF, 2017, p. 137). Mas, o fato de ser uma mulher questionadora ou "briguenta", trazendo o provérbio francês para termos brasileiros, pode alinhar-se com a ideia de que era mulher que lutava por seus objetivos, sonhos, e resistia frente às adversidades; fazendo dessa qualificação algo positivo. Mesmo porque qualificações semelhantes são delegadas às diferentes mulheres inseridas nos mundos do trabalho na cidade e/ou entre cidades, nos mais diversos campos de atuação.

Ruth Benedict (2016), classifica como "desajustada" ou "desviante" a pessoa cujo comportamento não foi capitalizado por sua cultura.

> [...]não é possível fazer nenhuma descrição generalizada de "o" desviante – ele é o representante daquele arco de capacidades humanas não capitalizadas em sua cultura. Na medida em que sua civilização se lançou numa direção que lhe é estranha, será ele que sofrerá. A compreensão inteligente da relação do indivíduo com sua sociedade envolve sempre, portanto, o entendimento dos tipos de motivação e de capacidades humanas capitalizados em sua sociedade, e da consequência ou incongruência destas com aquelas inatas para o indivíduo em discussão. (BENEDICT, 2016, p. 143).

Nessa perspectiva, a marginalização do comportamento de algumas mulheres ocorre quando estas não atendem ao padrão ideal de cultura vigente. No caso de Julieta, penso que os episódios, entraves e desafetos descritos marcam sua autonomia como artista, não só pela qualidade técnica empregada nas obras que forjou, após anos de dedicação ao estudo das artes plásticas, mas também pela maturidade adquirida no curso de sua formação, pois demonstrava confiança no trabalho que produzia. Afinal, o que faz uma artista profissional? Penso que as estratégias de resistência encontradas por Julieta podem ser vistas como parte desse "ser" artista.

Memória

Julieta faleceu em 1951, no Rio de Janeiro. Nesta cidade, Julieta sobreviveu como professora concursada de Modelagem no Instituto

8 "No Pará – O Monumento ao Marechal Floriano". In: Souvenir de ma carrière artistique. Acervo: Museu Paulista, Universidade de São Paulo.

de Surdos e Mudos, além de atuar, tal qual seus pais, como professora particular. Considero que o álbum de lembranças da carreira artística de Julieta de França atua como "matéria da vida e da morte" (MILLER, 2013, p. 20). O referido álbum foi doado ao Museu Paulista em 2007, pelo sobrinho-bisneto da artista, José Roberto Arruda França.

O conteúdo do ábum apresenta a trajetória da escultora paraense. Mais que isso, o álbum configura-se como um produto de constituição de si. Ou seja, apresenta, de certa forma, os aspectos pelos quais Julieta gostaria de ser vista ou lembrada. É importante frisar que a forma como gostaria de ser vista ou lembrada foi apresentada por meio de uma "coisa", objeto, treco, troço. Segundo Miller, homens e mulheres, após a morte, são lembrados por objetos distintos. Homens mais comumente por objetos de tecnologia ou coisas relacionadas ao trabalho, já mulheres são lembradas por objetos que simbolicamente representavam seu amor e cuidado (MILLER, 2013, p. 222). Mas Julieta não se inclui nesse estereótipo.

Nesse sentido, além da memória produzida por ela (ainda que fragmentada), por meio da confecção do álbum, o que se tem feito em prol de sua memória por outras(os)? Nesse sentido, vale destacar o lançamento em 2014 do livro "Julieta de França – Lembrança de minha carreira artística" na Escola de Artes Visuais do Parque Lage (RJ). A publicação traz algumas reproduções imagéticas do conteúdo selecionado pela artista no *Souvenir de ma carrière artistique*. O livro foi distribuído de forma gratuita à bibliotecas, museus e demais espaços de arte, com objetivo de fomentar o "aprofundamento da pesquisa sobre a vida e a obra desta artista, instigando também a investigação sobre a trajetória de tantas outras"[9], conforme artigo publicado no site bolsa de arte[10].

A sua terra natal, Belém do Pará, também não deixou de celebrar a trajetória da "patrícia tão distinta", consoante a descrição que os jornais da época lhe rendiam. Em 2010, durante 8° Semana Nacional de Museus, o Tribunal de Contas do Estado do Pará, inaugurou a exposição "Julieta de França: mulher e escultora paraense"[11].

Em um momento anterior neste texto fiz alusão à fama dedicada à Julieta de França como a primeira "Amazonas" das artes. De Fato, há 2 anos a inauguração de um evento corroborou com esse título. Em 2019, durante a 38° edição do Salão Arte Pará, o Museu da Universidade Federal

9 "Livro Julieta de França". In: https://www.bolsadearte.com/oparalelo/livro-de-julieta-de-franca.

10 https://www.bolsadearte.com/.

11 Site do Tribunal de Contas do Estado do Pará: In: https://www.tce.pa.gov.br/index.php/espaco-cultural-clovis-morais-rego/exposicoes-do-espaco-cultural?id=5174.

do Pará - MUFPA foi palco da exposição "As Amazonas do Pará". O ponto de partida da exposição foi uma obra de Julieta de França, tratando-se de uma pintura do gênero Natureza Morta, oriunda de coleção particular. Em texto veiculado na Troppo (Set/2019), seção arte e arquitetura, a artista visual e curadora da referida exposição, Nina Matos, afirmou:

> A mostra "As Amazonas do Pará" Arte Pará 2019, reverencia Julieta de França e traz seu nome ao grande público paraense e nacional, apresentando uma obra nunca antes exposta, datada de 1890, "Natureza Morta", de quando a artista ainda residia em Belém, pertencente à colecionador particular, onde vemos os ainda singelos, mas, firmes traços na aquarela de uma jovem artista, que anos depois, brilhou como escultora, no meio acadêmico artístico nacional, onde a predominância masculina era profundamente acentuada e no maior centro de arte da sua época, Paris. Uma mulher que abriu caminhos e que senhora de si e ciente do seu talento, enfrentou e desafiou todo um sistema excludente da época. A memória da artista paraense Julieta de França, carece de reparo.[12]

A obra de Julieta figurou no salão do MUFPA junto a reproduções imagéticas de outras composições de sua autoria e de legendas que contavam parte da sua trajetória. A Mostra "As Amazonas do Pará" (2019) contou também com o trabalho de 26 artistas mulheres que tem se destacado no cenário artístico nacional e local: Antonieta Santos Feio, Carmen Souza, Danielle Fonseca, Dina Oliveira, Elaine Arruda, Elieni Tenório, Elza Lima, Evna Moura, Flavya Mutran, Glauce Santos, Jorane Castro, Julieta de França, Keyla Sobral, Lise Lobato, Lúcia Gomes, Luciana Magno, Maria Christina, Naiara Jinknss, Nailana Thiely, Nina Matos, Paula Sampaio, Roberta Carvalho, Rosângela Britto, Telma Saraiva, Val Sampaio e Walda Marques. Penso que os materiais e eventos elaborados a respeito da arte de Julieta proporcionam um importante diálogo entre o passado e o presente; tornando possível se fazer emergir "outras formas de expressão da memória" (GRISALES, 2016, p. 94). Concepção que se assemelha à apresentada pela curadora da exposição ao afirmar que a memória de Julieta de França "carece de reparo".

Hartemann e Moraes destacam a necessidade de um reaprendizado, tratando-se de pôr em perspectiva outras referências epistemológicas para

12 Revista Troppo (O Liberal). Edição de setembro de 2019.

saber lidar com as histórias que nos são contadas (HARTEMANN & MORAES, 2019, p. 30). Nesse processo, penso que torna-se igualmente importante olhar para trás e nos perguntar sobre as histórias que não nos são contadas, as histórias "esquecidas".

Referências

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. A experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BENEDICT, Ruth. "Ruth Benedict e os padrões de cultura". *In*: CASTRO, Celso. **Textos básicos de antropologia**. Cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Staruss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

GRISALES, Sandra P. A. Fazer visíveis as perdas: morte, memória e cultura material. **Tempo social**, 28 (1): 85-104, 2016.

HARTEMANN, Gabby e Moraes, Irislane P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios** - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, 12 (2): 9-34, 2019.

HERKENHOFF, Paulo. **Invenções da mulher moderna, para além de Anita e Tarsila**. São Paulo: Instituto Tomie Ohtake, 2017.

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e Coisas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. São Paulo **Perspec**. vol.15 no.3 São Paulo July/Sept. 2001.

RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Todos os caminhos partem de Roma**: arte italiana e romanização entre o Império e a República em Belém do Pará (1867-1892). Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2015.

SARGES, Maria de Nazaré dos Santos. **Belém**: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912). 3 ed. Belém: Paka-tatu, 2010.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. *In*: BURKE, Peter. (Org.). **"A Escrita da História – Novas Perspectivas".** São Paulo: UNESP, 1992, p. 78.

SIMIONI, A. P. C. ***Souvenir de ma carrière artistique***: Uma autobiografia de Julieta de França, escultora acadêmica brasileira. Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material. An. mus. paul. vol.15 no.1 São Paulo Jan./June, 2007.

SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti. **Profissão Artista**: pintoras e escultoras acadêmicas brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2008.

SMITH, Barbara. Racism and women's studies. **Frontier**: *A Journal of Women's Studies*, Lincoln, NE, v. 5, n. 1, p. 48-49, 1979.

VALLE, Arthur Gomes. **A pintura da Escola Nacional de Belas Artes na 1° República (1890-1930):** da formação do artista ao seus modos estilísticos. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, PPGAV, 2007.

SALLES, Vicente. **Música e músicos do Pará**. Fundação Cultural do Estado do Pará, 2016.

11

Diversidades de corpos, sexualidades e gêneros nas artes visuais contemporâneas

Maria Cristina Simões Viviani[1]

Introdução

As artes visuais contemporâneas têm frequentemente tratado de assuntos emergentes nas discussões antropológicas. As relações do corpo com realidades colonizantes e decolonizantes têm se mostrado um tema forte principalmente entre artistas do sul global. Obras que abordam temas sensíveis, que questionam o processo colonial nos corpos, produzindo outras narrativas sobre suas vivências na atualidade. A partir de outras histórias e imagéticas não hegemônicas busca-se contar pela arte uma perspectiva que foi frequentemente apagada: a dos corpos e práticas dissidentes, sua experiência e produção.

Analisando trabalhos de quatro artistas, sendo duas brasileiras e duas peruanas, discuto suas produções a partir de teorias feministas que debatem as binaridades de gêneros e a sexualidade normativa. As artistas Maya Weishof e Wynnie Mynerva pintam corpos disfórmicos em ações eróticas que causam estranhamentos e curiosidades. O choque inicial de relacionar às pinturas com a autoria de mulheres impõem questões acerca de sexualidade e gênero, e quais as permissões sociais cedidas para cada corpo.

Fefa Lins e Sandra Salazar contestam a binaridade dos gêneros por meio de seu trabalho. Ambos passando pela transição de gênero, trazem discussões acerca das regulamentações e normas corporais sobre o masculino e feminino. Se colocam em suas obras, mostram da sua intimidade para quem quiser repensar os modelos impostos de experiências corporais da modernidade.

Me inspirando em escritas que subvertem a língua portuguesa hegemônica (DINIZ, 2012; NORONHA, 2018), escrevo no feminino mesmo

---

1 Doutoranda em Antropologia pelo programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará- UFPA.

na presença do masculino. Opto pelo feminino para subverter a língua e o apagamento das mulheres na gramática, na história e na arte. Com esse deslocamento da escrita acadêmica, espero despertar estranhamento a quem lê, para que repensemos os binarismos refletidos na língua.

Assim, percebendo tanto a Antropologia quanto as Artes como espaços privilegiados de disputa para desnaturalizar os estereótipos dos corpos e da binaridade de gêneros, abordo artistas latino-americanas para que ilustrem e deem maior profundidade para as teorias abarcadas pelo feminismo decolonial e feminismo queer.

Mulheres latino-americanas no sistema da arte

O ponto de vista único sobre a história da arte ocidental em que promove um apagamento das artistas mulheres conta o passado como apenas reservado à homens brancos, europeus e geniais. Na pergunta da pesquisadora Linda Nochlin (2006) "*Why Have There Been No Great Women Artists*?" ("Por que não houve grandes artistas mulheres?", em tradução livre), a autora comenta o status da mulher na arte ao longo dos séculos. A autora conclui, em seu ensaio, que as raras oportunidades permitidas para as mulheres na área não as possibilitavam que chegassem ao mesmo nível técnico e de influência na arte como os homens.

Nesse sentido, Nochlin (2006) desconstrói uma percepção histórica em que a genialidade artística seria reservada exclusivamente aos homens. Apontando para a diferença no tratamento dos sexos nas instituições, a autora demonstra como a própria estrutura construída para a legitimação do mercado da arte impossibilitava mulheres de acessarem espaços privilegiados destinados aos jovens artistas.

As aulas práticas de desenhos anatômicos com modelos vivos, por exemplo, não eram permitidas mulheres a não ser como modelos para os homens. A autora comenta como era autorizado a mulher se revelar "nua-como-objeto" para um grupo de homens, mas proibida de participar dos estudos ativos e dos registros de homens ou mulheres "nus-como-objeto".

A historiadora da arte acrescenta de que a admiração deve ficar por parte das mulheres que, mesmo com toda a ausência de apoio, conseguiram se destacar ao longo da história. Mas há um recorte claro dessas mulheres que tiveram a atípica oportunidade de exercerem a arte enquanto profissão:

> Mas, na realidade, como sabemos, nas artes e em centenas de outras áreas, as coisas permanecem estultificantes, opressivas e desanimadoras para todos aqueles - mulheres incluídas - que não tiveram a sorte de nascer brancos, de preferência da classe média e, acima de tudo, homens. A falha não está em nosso horóscopo, nossos hormônios, nossos ciclos menstruais ou nossos espaços internos vazios, mas em nossas instituições e nossa educação - educação que inclui tudo o que acontece conosco desde o momento em que entramos, neste mundo de símbolos, sinais e significados. De fato, o milagre é que, dadas as enormes probabilidades contra mulheres ou negros, muitos conseguiram alcançar tanta excelência - senão grandeza imponente - naqueles bastões de prerrogativas masculinas brancas como ciência, política ou arte. (NOCHLIN, 2006, p. 5, tradução minha).

Assim, a grande maioria das mulheres que conseguiu conquistar território no campo elitizado das artes era branca, vinham de classes econômicas privilegiadas, e tinham homens como tutores.

Com o intuito de desfazer esse apagamento histórico, ainda mais profundo quando trazido para a América Latina, a artista mexicana Mónica Mayer em seu projeto chamado *Archiva*[2] reúne 76 obras de arte feminista no México. Mayer argumenta que é apenas uma amostra que não tem pretensão de ser uma lista completa, mas que as artistas selecionadas demonstram um conteúdo feminista mesmo que este não seja o objetivo principal da obra. Seu maior interesse é que através de seu projeto possam ser neutralizados os processos de invisibilidade e autoinvisibilidade[3], aos quais a arte das mulheres em geral e a arte feminista em particular está sujeita. Trata-se de uma proposta que busca questionar os cânones instituídos e os processos de legitimação que os sustentam e que repetidamente deixam as mulheres artistas de fora.

A história da arte tal qual como aprendemos é masculina, monocidental e eurocêntrica. Uma criação estético-simbólica em que o resto do mundo resulta diminuída, subvalorizada ou considerada parte da corrente principal (MORAIS, 1997). O curador Frederico Morais (1997) denuncia: "o artista do centro desconhece a arte da periferia, mas o artista periférico precisa conhecer sua arte, a do centro e a relação entre ambas.

---

2 "ARCHIVA: Obras maestras del arte feminista en México" de Mónica Mayer está disponível em: https://www.pintomiraya.com/redes/archivo-ana-victoria-jimenez/item/158-archiva.html

3 Mónica Mayer explica em entrevista que muitas vezes as próprias artistas não acreditam e persistem em seu trabalho artístico por conta da pouca representatividade de mulheres na área e da sociabilidade que faz com que homens se percebam mais capazes do que as mulheres. Disponível em "MÓNICA MAYER. Arte y feminismo": https://www.youtube.com/watch?v=gxv-L0FlLH4

Fig.1: “ARCHIVA” de Mónica Mayer.

Fonte: https://www.pintomiraya.com/redes/archivo-ana-victoria-jimenez/item/158-archiva.html

Tem que ser o melhor e conhecer a arte do centro, para não ser dominado por ela” (p.12). Assim, o centro exige que a artista latino-americana prove, todo o tempo, sua identidade e afirme a importância de sua arte, sendo frequentemente acusada de ser muito ou pouco latino-americana.

A América Latina foi por muito tempo vista como exportadora de artistas, porém importadora de estética do norte global. Morais (1997) argumenta que a persistência de certos estereótipos latino-americanos em projetos curatoriais de exposições europeias e norte-americanas, reforçaram como as culturas fora dos centros do “primeiro mundo” são vistas como periféricas e simples receptoras e reprodutoras. Morais alega que os circuitos internacionais, mesmo quando trazem em suas galerias artistas latino-americanas, mantém um critério hegemônico de uniformização histórica.

Enquanto a influência europeia e norte-americana dominante sobre a arte mundial é interpretada como uma arte em “estado puro”, a América Latina tende a hibridização e à mestiçagem cultural, regionalizando movimentos europeus e provando que nada existe em estado puro, seja na arte erudita ou na arte popular (MORAIS, 1997). Para Morais (1997), com este movimento devolvemos à Europa, renovada, a arte que dela importamos, e paralelamente redescobrimos nossas próprias

especificidades. O curador alega que construir uma história da arte latino-americana significa desconstruir a história da arte metropolitana. Significa incluir, na história da arte universal, “o outro, a diferença, o contraste, a contradição” (p. 12).

O movimento decolonial que busca tirar sua atenção dos polos artísticos mundiais, amplia a consciência da autonomia criativa existente nas próprias artistas latino-americanas. Enquanto os EUA e a Europa estão preocupadas principalmente com a forma, ou seja, com a estética, a América Latina propõe um foco político em sua arte contemporânea. As diferentes abordagens de arte no mundo são fruto de trajetórias distintas, mas tanto quanto a arte dos grandes centros, “a arte latino-americana é plural, dinâmica, contraditória, híbrida e sincrética” (MORAIS, 1997, p.13).

A arte decolonial expõe as contradições da colonialidade. Seu objetivo maior não é produzir um senso estético, mas sim de questionamento e reflexão sobre a realidade do sul global. A arte latino-americana reconhecida pela sua ampla vertente política, se coloca como resistência às culturas invasoras, com artistas valorando mais o conceito do que a estética propostas em suas obras. Desconstroem padrões antigos e produzem novos modos de perceber sua própria realidade e fazer arte.

Para María Elena Lucero (2011) a arte decolonial implica em modos pluralistas de percepção e interpretação das produções culturais do sul global. A autora alega que a decolonização “refuta visões eurocêntricas dentro do campo da cultura e confronta o grande peso da colonialidade no domínio do conhecimento” (s/n), enfrentando a colonização cultural, artística e intelectual. Assim, as várias vertentes e debates nas artes podem ser feitas por uma perspectiva decolonial que questiona preceitos impostos por uma lógica colonial e dominadora. As artistas e obras aqui tratadas discutem o binarismo de gênero imposto pela colonialidade e a diversidade de corpos possíveis que são silenciadas no processo de hierarquização colonial de práticas e saberes.

A socióloga argentina María Lugones (2014) defende que a colonialidade de gênero é caracterizada pela opressão de gênero racializada capitalista. A autora argumenta ser impossível haver decolonialidade sem haver decolonialidade de gênero intrínseca à essa prática. Ela defende que é pela colonialidade de gênero que é possível compreender “a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado” (LUGONES, 2014, p. 941), e alega que o feminismo decolonial é a vertente que estuda esses processos e os enfrenta. Lugones (2014) ainda destaca em seu texto sobre o feminismo

descolonial: “descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (p.940).

Para além de pensar a opressão de gênero histórica na América Latina, é preciso lembrar a resistência daquelas que a sofreram. Inspirada pelo pensamento de fronteira elaborado por Mignolo (2013), Lugones (2014) propõe um pensamento de fronteira feminista, no qual percebe a colonialidade de gênero agindo, mas também nota sua rejeição, resistência e resposta. A autora aponta que o movimento dos corpos que resistem à colonialidade de gênero é constante, entre a paralização da desumanização e a atividade criativa, gerando modos produtivos de reflexão, comportamento e relacionamento que são antiéticos à lógica do capital. Modos de ser, valorar e acreditar que têm persistido na oposição à colonialidade. As artistas aqui contempladas fazem oposição à colonialidade de gênero e suas (re)produções na realidade latino-americana criando outras formas de viver e gerando novos significados decoloniais sobre o corpo. Em “Couro Imperial”, Anne McClintock (2010) adverte como nenhum Estado pós-colonial em qualquer parte assegurou a homens e mulheres acesso igual aos direitos e recursos do Estado-nação, exemplificando como a própria representação do poder nacional se baseia em construções prévias do poder de gênero. Para a autora a “militarização global da masculinidade e a feminização da pobreza asseguram que mulheres e homens não vivam o pós-colonial da mesma maneira, nem partilhe a mesma condição pós-colonial singular” (p.34).

Todavia, a culpa do contínuo pleito das mulheres não pode ser depositada apenas na porta do colonialismo. Para a autora:

> O peso continuado do autointeresse econômico masculino e as variadas ondas da cristandade patriarcal, do confucionismo e do fundamentalismo islâmico continuam a legitimar a negação do acesso das mulheres aos corredores do poder político e econômico, sua persistente desvantagem educacional, a dupla jornada de trabalho, a distribuição desigual do cuidado das crianças, a má nutrição, a violência sexual, a mutilação genital e a violência doméstica. As histórias dessas políticas masculinas, embora profundamente implicadas o colonialismo, não são redutíveis a ele e não podem ser entendidas sem diferentes teorias do poder de gênero. (MCCLINTOCK, 2010, p.35)

Para McClintock, o imperialismo é um projeto ambíguo e contraditório, no qual as dicotomias – colonizador/colonizado, eu/outro, dominação/resistência, metrópole/colônia, colonial-pós-colonial – não são adequadas para dar conta dos legados complexos e plurais do imperialismo. Ainda, pensando estrategicamente, tais dicotomias “correm o risco de simplesmente inverter, mais que superar, as noções dominantes do poder” (p. 36). McClintock (2010) também se opõe aos falsos universalismos como a “mulher pós-colonial” ou o “outro pós-colonial”, os quais “obscurecem relações não só entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres” (p.36). A autora conclui: “é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudança podem ser encontradas” (p. 36).

Judith Butler (2018), feminista *queer*, também é crítica quanto à categoria “mulheres” abordada pelo feminismo, por poder ser pouco representativa na vida concreta das mulheres e fortalecer binaridades de gênero. A autora demonstra preocupação quanto à diferença sexual “se transformar em uma reificação que preserve involuntariamente uma restrição binária da identidade de gênero ou em um quadro de referência implicitamente heterossexual de descrição do gênero, da identidade de gênero e da sexualidade” (p.16). Além disso, também se trata de um tema que apresenta insuficiência ontológica, que pode articular uma visão normativa que promova uma realidade cultural comum impossível de ser encontrada.

Butler (2018) defende que o gênero é uma identidade instável e constantemente construída. A identidade generificada seria constituída performativamente pelos gestos corporais e estilização do corpo, podendo, inclusive, transformar-se. Para a autora, são justamente nos atos que se constrói a identidade e que se abre a possibilidade de questioná-la. Assim, a realidade de gênero é plural e só é real na medida em que é performada, não existindo uma definição determinante diante de tantas possibilidades.

> Essa teoria implícita e popular sobre os atos e gestos como expressivos do gênero sugere que o gênero em si existe anteriormente aos diversos atos, posturas e gestos pelos quais ele é dramatizado e conhecido; desse modo, o gênero aparece no imaginário popular como um núcleo substancial que pode ser muito bem entendido como correlato espiritual ou psicológico do sexo biológico. No entanto, se os atributos de gênero não são expressivos, mas performativos, tais atributos constituem efetivamente a identidade que se diz que eles expressam ou revelam. A distinção entre expressão e performatividade é absolutamente crucial, porque se os atributos e atos de gênero, ou seja, as várias

> maneiras pelas quais um corpo mostra ou produz seu significado cultural, são performativos, não há nenhuma identidade pré-existente a partir da qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria nenhum ato de gênero verdadeiro ou falso, real ou distorcido, e a postulação de uma verdadeira identidade de gênero seria revelada como uma ficção regulatória. (Butler, 2018, p.13)

A pesquisadora Luana Saturnino Tvardovskas (2015) nos lembra que no polo oposto da fermentação feminista, ainda há a tradição em naturalizar as diferenças justificando nos corpos as hierarquias de valor. As esferas da existência tidas como femininas são frequentemente menosprezadas causando violência material e simbólica contra as mulheres. Porém, a autora em seguida complementa: "mas é bem sabido que onde há poder, há também resistências, e o campo artístico é um dos lugares de crítica contundente à misoginia" (p.23).

Tvardovskas (2015) comenta como a artista contemporânea trabalha com contornos autobiográficos em que expressa posições éticas, estéticas, políticas e afetivas. A autora defende que trazer à tona suas próprias experiências, expor seus corpos e desejos, confrontar a repressão ou violência sobre sua história e sexualidade, podem ser pensados como "práticas feministas de si nas obras de arte" (p.21).

Ainda, Tvardovskas (2015) destaca a necessidade de se construir um conhecimento situado e incorporado que deixe de lado os pseudo-universalismos. Ela destaca: "é preciso ensaiar propostas mais múltiplas e fragmentadas, que tomem em conta a diversidade de experiências culturais e históricas e não apenas a do sujeito masculino, branco e ocidental" (p.21). Construindo, assim, um novo imaginário social e cultural das realidades que ainda não foram contadas, ou expostas.

A importância da multiplicidade das diferenças em sua infinita alteridade faz parte do projeto político e estético feminista que figura nas artes visuais um compromisso voltado para a renovação do imaginário social e cultural (TVARDOVSKAS, 2015). Tvardovskas (2015) defende a arte contemporânea feminista como forma de autotransformação, desconstrução de modelos políticos autoritários e de representações misóginas sobre os corpos femininos. A autora acredita que através dessas práticas é possível ampliar o olhar para as resistências micropolíticas, no plano das subjetividades que aspiram também uma transformação cultural, social e política.

> São muitas as artistas hoje ao redor do mundo que se utilizam de diferentes mídias, das artes visuais, do teatro, da música, do cinema ou da literatura para discutir a constituição de subjetividades femininas, renovando o imaginário social e desconstruindo estereótipos e crenças culturais sobre as mulheres. A arte se compõe, assim, como um dos lugares do social em que são geradas múltiplas resistências e onde se tensionam complexamente os enunciados normativos. (TVARDOVSKAS, 2015, p. 3).

As imagens artísticas são, ainda, modos de tomar consciência sobre o que antes era considerado distúrbios femininos individuais, abordando esses temas enquanto processos culturais e sociais de opressão. No século XIX a sexualidade feminina foi patologizada, o prazer das mulheres negado e a histeria converteu-se no modo dominante de interpretar as reações indesejadas das mulheres perante a cultura masculina. (TVARDOVSKAS, 2015)

Quando Foucault (1999) disserta sobre a História da Sexualidade, ainda que seja pela perspectiva eurocentrada, o filósofo discorre de como a sexualidade é reprimida pela burguesia e se torna tema proibido, precisando ser controlada. Por outro lado, a necessidade de se colocar regras fez com que o tema da sexualidade nunca fosse tão abordado como na modernidade. O sexo é voltado restritamente à procriação e, seus prazeres, negados. A mulher se transforma em incubadora da sociedade na qual sua função é reproduzir. Com isso, constrói-se um padrão de poder sobre os corpos femininos, os quais são vigiados e julgados por suas ações na esfera da sexualidade.

> Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patalogia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológica-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a "mulher nervosa", constitui a forma mais visível desta histerização. (FOUCAULT, 1999, p.99)

Trazer visibilidade acerca da sexualidade tanto da mulher como de corpos não binários se demonstra uma ação decolonial urgente para que corpos possam se ver libertas de pressões estereotipadas acerca de suas vivências. Assim, se demonstra de suma importância que artistas tratem da sexualidade em sua maior diversidade possível a fim de desomogeneizar as representações e construções sobre os gêneros e suas performances. Através de artistas latino-americanas que discutem o assunto, busco pluralizar a imagética sobre corpos e suas práticas sexuais. Com isso, espero não só dar visibilidade ao tema como também às artistas que tem desenvolvido este trabalho e compartilhado suas experiências e reflexões por suas obras.

Diversidade de corpos na sexualidade a partir de artistas brasileiras e peruanas

Ao pensar em obras de artistas pela América Latina que tratam de gênero e sexualidade existem as mais diversas poéticas que podem ser encontradas em seus trabalhos. A sexualidade se encontra presente na arte latino-americana de maneira sensível e de forma crítica sob reflexividades particulares. Aqui pretendo relacionar as obras de duas artistas brasileiras, Maya Weishof e Fefa Lins, com duas artistas peruanas, Wynnie Mynerva e Sandra Salazar.

As artistas brasileiras desenvolvem suas pesquisas principalmente em estruturas bidimensionais, com pinturas e desenhos figurativos. As peruanas, para além das telas, também produzem esculturas. Porém, todas partem de uma pessoalidade, de um interesse pelo tema da sexualidade com perspectivas particulares e distintas entre si.

Tvardovskas (2015) argumenta que por meio da experiência feminina são confrontados os enunciados binários e as práticas sexuais falocêntricas, sendo pensadas novas configurações dos prazeres e uma multiplicidade de ações e saberes produzidos pelos corpos. Ainda que os artistas Fefa Lins e Sandra Salazar estejam em processo de transição de gênero, ambos abordam o tema da sexualidade a fim de desconstruir estes binarismos que limitam suas vivências.

> Além de rejeitar os binarismos, as feministas politizaram o corpo, denunciando como o poder patriarcal trabalhava por meio de normas culturais sobre o feminino. Em outras palavras, suas reflexões mostraram que o poder afeta diretamente os corpos, convergindo para uma compreensão de que as questões da subjetividade são inseparáveis das questões do corpo. (TVARDOVSKAS, 2015, p. 14).

Tanto a curitibana Maya Weishof quanto Wynnie Mynerva, de Villa El Salvador no Peru, interpelam em suas obras debates sobre a diversidade na sexualidade através de suas pinturas. Ambas trazem em suas telas formas corporais distorcidas em posições desabituais para abordarem a

Fig 2: “Depois daqui” de Maya Weishof, 2021. Óleo, pastel e costura sobre linho 250 x 528 cm.

Fonte: https://ocula.com/art-galleries/galeria-nara-roesler/artworks/maya-weishof/depois--daqui/

sexualidade partindo de perspectivas femininas. Enquanto Weishof utiliza de cores mais vibrantes e traz um tom bufônico em suas peças lotadas de informação, Mynerva utiliza uma paleta de cores mais branda, com referência à períodos da história da arte ocidental que historicamente se relacionaram com a forma feminina apenas em relação ao olhar masculino.

Maya Weishof busca em suas obras fazer relações com suas memórias, situações inventadas ou imagens que dialogam com a história da arte. Faz justaposições e deformações das imagens evitando uma narrativa linear de seu trabalho[4]. Suas pinturas trazem situações absurdas e posições não anatômicas. Questiona o padrão do movimento e da imagem com formas e cores não habituais para os corpos. Utiliza do cômico e do grotesco para criar imagens ligadas ao corpo e à intimidade. Nas “situações da carne”, como ela coloca, vai do escatológico ao romântico, mistura

4 Entrevista cedida à Revista GQ em abril de 2019. Disponível em: https://gq.globo.com/Cultura/noticia/2019/04/maya-weishof-nao-define-o-modo-de-produzir-seus-trabalhos.html

tradições com invenções[5]. Nesse sentido, Weishof traz um imaginário de liberdade e nudez com fluidez dando destaque a fragmentos e extremidades em formas antropomórficas em suas telas, murais, tecidos, e outras mídias das quais utiliza de suporte para sua pesquisa.

Wynnie Mynerva, por sua vez, conta como seu trabalho têm grande influência da prostituição por conta de ter testemunhado a prática de perto em sua cidade de origem. Para ela, o contato foi ponto de partida em seu interesse pela sexualidade e a sua dicotomia entre repressão e liberdade[6]. A artista explica que deseja que suas obras sejam um espaço onde os corpos renunciem aos benefícios de se adaptarem às performances normativas do gênero e se tornem meios de fuga e desconstrução.

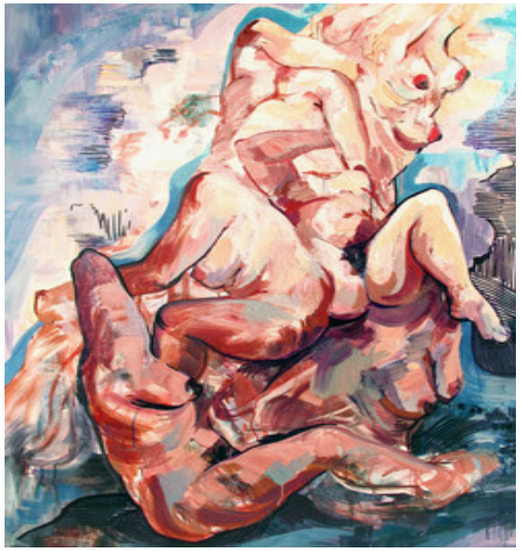
> O trabalho de Wynnie Mynerva gira em torno da política de gênero, estética queer e desejo feminino. Seu estilo pictórico e paleta de cores específicas são referências a períodos da história da arte ocidental que historicamente se relacionaram com a forma feminina apenas em relação ao olhar masculino. Desvendando estéticas centenárias para destruir e redefinir a feminilidade, Mynerva usa gestos enérgicos para aproveitar um poder libertador que torna quase impossível impor um olhar possessivo sobre as formas femininas de suas pinturas. Seus traços frenéticos de corpos abstratos rebelam-se contra a tradição da alta arte do nu como passivo. As súditas femininas de Mynerva estão livres da noção de que o corpo feminino deve ser útil e, em vez disso, mantém uma presença totalmente feminina, totalmente afirmada em seus desejos de consumir e experimentar prazer sem limites, regras ou construções. (ARTLAND, s.d., online)

Mynerva, em entrevista sobre sua primeira exposição individual, discute seu trabalho trazendo temas que lhe são interessantes como as diversidades dos corpos e as diversidades sexuais. Ela afirma que busca questionar os padrões de corpo e sexo da pornografia, além dos mitos que estes filmes e o senso comum alimentam que nos limita em nossas experiências particulares. A artista acredita que a sexualidade deva ser

5 Entrevista cedida à Ilê Sartuzi em novembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TbmNQbn2TdQ

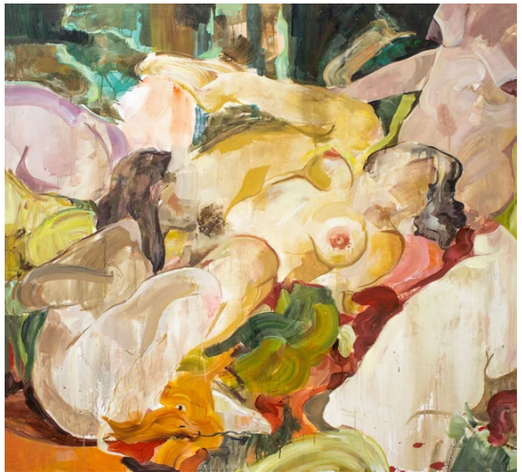
6 Texto divulgado na Mate Exhibiciones disponível em: https://mate.pe/exhibitions/2020x6-young-peruvian-artists/?lang=en#1591631746306-b338e4b6-9f990a4f-c35eeb15-1a74

Fig 3: "***Women no Men II***" de Wynnie Mynerva, 2018. Acrílico sobre tela. 140×140×3 cm



Fonte:https://www.artland.com/artworks/wynnie-mynerva-untitled-cdff25

Fig 4: "200 kilos de mujer" de Wynnie Mynerva, s/d. 140x100cm. Acrílico sobre tela.



Fonte: https://expoba.wixsite.com/expobabellasartes/wynnie-mynerva-mendoza-ortiz

um espaço de criatividade e usa suas pinturas para confrontar as imagens cotidianas que normalizam o sexo como campo de violência. Mynerva espera que, as pessoas que entrarem em contato com suas obras, percebam a sexualidade como um espaço lúdico e de diversão, e que se inspirem para desconstruir as opressões e normas sociais refletidas em seus próprios corpos[7].

Ambas as artistas trazem elementos do erotismo em suas obras. Weishof sai da obviedade do erotismo e busca causar estranheza para aqueles que encaram suas telas.

Mynerva destaca como acredita no ato erótico como ficção, como uma performatividade que está implícita em seu trabalho. As formas figurativas que ambas trazem em suas pinturas refletem maneiras de ver, perceber e imaginar os corpos e os gêneros.

O corpo, segundo Butler (2018), é uma materialização de possibilidades que assume significados de maneira contínua com as performatividades do gênero sendo construídas a depender de seus contextos. Porém, é uma construção que regularmente oculta a sua própria gênese, causando equívocos em que muitas vezes a ficção social é julgada como fenômeno natural. Como o gênero não constitui de um fato, são os próprios atos de gênero que constroem continuamente a sua ideia, sendo inclusive um projeto de sobrevivência cultural, em que caso sua performatividade não seja realizada de forma adequada pode ser punida socialmente.

> Os gêneros, então, não podem ser verdadeiros nem falsos, reais ou aparentes. Além disso, somos forçados a viver em um mundo no qual os gêneros constituem significantes unívocos, no qual o gênero é estabilizado, polarizado, diferenciado e intratável. Assim, o gênero é feito em conformidade com um modelo de verdade e falsidade que não só contradiz a sua própria fluidez performativa, mas serve a uma política social de regulação e controle do gênero. Performar o gênero de modo inadequado desencadeia uma série de punições ao mesmo tempo óbvias e indiretas, e performá-lo bem proporciona uma sensação de garantia de que existe, afinal de contas, um essencialismo na identidade de gênero. (BUTLER, 2018, p.13)

7 Entrevista completa da exposição "El Otrx Sexo" disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nbWltcq6iP4

Butler (2018) defende que são atos concretos que constituem as relações de gênero, assim, a teoria feminista que diz que "o pessoal é político" ilustra como o pessoal é uma categoria capaz de se expandir de modo a incluir estruturas políticas e sociais mais amplas. Com isso, os atos de sujeitos generificados podem vir a ser igualmente expansivos e relevantes para o político mesmo que construídos de maneira particular. Tanto as obras de Weishof como as de Mynerva que retratam o particular, têm impacto no político quando vem à público por meio de exposições, alavancando discussões sobre práticas corporais na sexualidade.

Judith Butler (2018) também alega que uma das maneiras de reproduzir e ocultar o sistema de heterossexualidade compulsória é cultivar os corpos em sexos distintos, dotados de aparências e disposições heterossexuais "naturais". Ao deformarem estes corpos e colocá-los em práticas não convencionais, Weishof e Mynerva desnaturalizam o socialmente construído com suas pinceladas. Butler (2018) ainda afirma que "a reprodução mais cotidiana da identidade generificada se dá por meio de diferentes formas de atuação dos corpos em relação a expectativas profundamente arraigadas ou sedimentadas de existência generificada" (p. 8). Dessa forma, há uma consolidação de normas de gênero que produz uma série de ficções sociais que produzem um conjunto de estilos corporais que "tomam a forma de uma configuração natural de corpos em sexos que existem em uma relação binária uns com os outros" (p. 8). As obras de Weishof e Mynerva questionam esse binarismo com seres e anatomias amorfas em relações que muitas vezes não se encontram na estrutura heterossexual e binária de gênero.

O corpo generificado que atua dentro dos limites diretivos pré-existentes tem seu papel reduzido à um espaço corporal culturalmente restrito. A sua performance, então, torna explícitas as leis sociais. Porém, o corpo não é passivo diante dos códigos culturais, podendo surgir modalidades de gênero que não são facilmente assimiladas às categorias pré-existentes que regulam a realidade de gênero, constituindo um novo sentido às classificações (BUTLER, 2018). Performances subversivas, sejam nas artes ou não, são essenciais para que saiamos da binaridade imposta colonialmente.

Lugones (2014) alega que este é o momento de construir uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar, que são, na verdade, novas sujeitas, no plural, que trazem em si diferentes memórias e marcas relacionadas ao colonialismo, ao patriarcado, ao racismo, assim como distintos modos de resistência. Essas mulheres, ao trazerem visibilidade às diferentes opressões e realidades vivenciadas

individualmente, atuarão também de forma coletiva para tensionar com as estruturas das colonialidades.

Nesse sentido, para além de pensar a opressão de gênero histórica na América Latina, é preciso lembrar a resistência daquelas que a sofrem. Para Lugones interessa pensar o processo colonial sendo continuamente resistido e resistindo até hoje. E, desta maneira, pensar a colonizada tampouco como simplesmente imaginada e construída pelo colonizador e a colonialidade, mas como um ser que começa a habitar um lócus fraturado, onde o "próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla". (Lugones, 2014, p. 942).

Pensar na não binaridade e suas resistências, seja pela perspectiva do feminismo decolonial e/ou do feminismo *queer*, são leituras que se complementam para refletir a maneira como estas imposições foram criadas e como ainda se mantém até hoje. Os artistas Fefa Lins e Sandra Salazar também tratam da diversidade na sexualidade em questionamento direto do sistema binário não só em suas obras, mas também em suas vivências. O pernambucano Fefa Lins retrata imagens do seu cotidiano em suas pinturas, nas quais aborda suas relações pessoais e corporais, relatando inclusive sua transição para o gênero masculino. Sandra Salazar, também homem trans, da cidade de Huancayo no Peru, interpela as diferenças anatômicas genitais masculina e feminina, em questionamento das convenções biológicas. Salazar utiliza da cor azul na maioria de seus trabalhos, a qual é frequentemente relacionada à masculinidade.

Em entrevista[8], Fefa Lins conta que busca trazer um olhar não hegemônico sobre gênero e sexualidade. Ao trazer seu próprio corpo e experiência de transição para o gênero masculino em suas telas, o artista compartilha sobre seus próprios afetos e desejos em seu processo enquanto pessoa trans. Demonstra suas relações com seus pares e com seu próprio corpo em pinturas com cores saturadas. Expõem cenas marcantes de seu cotidiano de uma forma íntima que nos permite participar da cena como se estivéssemos a vendo de dentro.

Na sua rede social do *Instagram*[9], o artista declama poesias autorais e faz postagens de suas produções com legendas em que escreve suas percepções acerca de gênero, dividindo suas leituras e seus processos na transgeneridade. Em uma de suas postagens, defende que seu trabalho todo se trata de uma ficção, não apenas na arte, mas antes de tudo a partir de seu corpo. Lins argumenta:

8 Entrevista cedida à Folha de Pernambuco. Disponível em: https://www.folhape.com.br/cultura/fefa-lins-aborda-questoes-de-genero-e-sexualidade-em-sua-primeira/181857/

9 https://www.instagram.com/fefa.lins/

> O que entendemos como gênero é uma ficção colonial inventada, que tem consequências reais e violentas para todas as existências que ousam questionar o lugar que lhes foi atribuído ao nascer. Não acredito que exista um essencialismo de gênero: transicionar não tem a ver com pertencer a um gênero em essência. Transicionar é criar novas ficções, ficções das quais somos nós sujeitos criadores e protagonistas. Imaginar universos e narrativas onde nossos corpos possam gozar e existir sem dívidas nem compromissos com a cisgeneridade que nos adoece. (LINS, 2021, online)

Quadro 1: telas em óleo, Fefa Lins

Da esquerda para a direita:

1. "Broderagem" de Fefa Lins, 2021. Óleo sobre tela. 108x115cm.
2. "Quebrar da aurora" de Fefa Lins, 2020. Óleo sobre tela. 155x85cm
3. "Fazer a barba" de Fefa Lins, 2021. Óleo sobre tela.

Fonte: As três obras encontram-se na rede social Instagram do artista: https://www.instagram.com/fefa.lins/

Lins faz diversas referências a autoras que abordam as questões de gênero principalmente pela perspectiva *queer*. A artista cita o filósofo espanhol Paul B. Preciado em algumas de suas publicações, e nomeou sua primeira exposição individual de "Tecnologia de Gênero" em menção à teoria da italiana Teresa de Lauretis. A curadora responsável, Aslan Cabral, destacou a importância da arte que em vários momentos

foi responsável pela manutenção de certos padrões, ser "hackeada" por esses outros corpos e narrativas[10].

Lauretis (2019) defende que a relação sexo-gênero limita o pensamento crítico feminista, universalizando os sexos e confinando a mulher como diferença do homem. Para a pesquisadora não é apenas o sexo que constitui o gênero, mas também os códigos linguísticos e as representações culturais, formando um sujeito múltiplo. Assim, o gênero é uma representação em constante construção e desconstrução com sistemas de significações ligados à valores e hierarquias sociais.

Para Lauretis (2019) a construção do gênero ocorre através das tecnologias do gênero e dos discursos institucionais, os quais produzem, promovem e implantam as representações de gênero. Sendo assim, a arte se constitui como uma dessas tecnologias capazes de intervir nas construções acerca de gênero, podendo construir discursos às margens dos discursos hegemônicos propostos fora do contrato heterossexual e inscritos em práticas micropolíticas. Cria-se dessa forma resistências nas subjetividades e nas auto-representações.

> E é aí que os termos de uma construção diferente do gênero podem ser colocados – termos que tenham efeito e que se afirmem no nível da subjetividade e da auto-representação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras – e os limites – da(s) diferença(s) sexual(ais). (LAURETIS, 2019, p.155)

A artista Sandra Salazar, por sua vez, questiona essas diferenças sexuais construindo sua poética principalmente sobre a genitália humana, criando uma discussão do que aqueles definidos como órgãos sexuais representam e constroem na sociedade. Salazar propõe morfologias genitais alternativas, imagina outros órgãos, outras formações anatômicas possíveis e impossíveis para o corpo humano através de mídias diversas como escultura, desenho, pintura e fotografia. Na série "*This too shall pass*" (2016-2019), por exemplo, Salazar fotografa consumidores da testosterona sintética e que ainda não foram reconhecidos pelo Estado em sua nova

10 Entrevista cedida à Folha de Pernambuco. Disponível em: https://www.folhape.com.br/cultura/fefa-lins-aborda-questoes-de-genero-e-sexualidade-em-sua-primeira/181857/

Quadro 2: Sandra Salazar

"Paisagem masculina" de Sandra Salazar, 2018. Pigmento sobre papel e esculturas. 5 x 3,5m. (SALAZAR, 2020)

subjetividade, denunciando como o desejo de reconhecimento de seu gênero que foi imposto por uma heteronormatividade também nega este gênero para os corpos dissidentes.

Questionamentos acerca de gênero e o que define esses papéis são recorrentes nas obras de Sandra Salazar. A artista descreve sua instalação "Paisagem masculina" de 2018:

> É uma instalação que descreve uma série de corpos em fileiras onde se destacam características sexuais masculinas secundárias em seus órgãos genitais. A linha do desenho escreve neopênis e neotestículos e, por sua vez, ventres voluptuosos evocando um corpo grávido. A instalação é acompanhada por esculturas de argila e esculturas de tecido revestido de argila macia caindo do teto; esses dispositivos protéticos lembram a protuberância nas calças de um corpo masculino. (SALAZAR, 2020, p.8)

Com ambos os artistas se identificando enquanto transsexuais e abordando o tema em suas obras, as questões apresentadas por Lins e Salazar remetem muitas vezes ao livro "*Testo Junkie*" de Paul B. Preciado (2018), em que o escritor narra e problematiza a sua transição para o sexo masculino através do hormônio da testosterona. Preciado relata seus motivos e trajetória para começar a fazer a utilização de forma ilícita do hormônio e coloca seu corpo à serviço da contrassexualidade (2019).

O conceito de Contrassexualidade de Paul Preciado (2019) é uma teoria do corpo que se situa fora das oposições binárias e define a

sexualidade como tecnologia. Trata-se de uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, os percebendo como um "produto do contrato social heterocentrado cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas" (p.427). Assim, a contrassexualidade aponta para a substituição de um contrato social socialmente entendido como "natural" por um contrato contrassexual. O autor defende que a sociedade contrassexual se dedique à desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero e proclama a equivalência de todos os corpos.

No âmbito do contrato contrassexual o gênero é percebido enquanto tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais, os corpos então se reconhecem e reconhecem os outros não a partir do gênero, mas enquanto corpos falantes. Renunciam a identidade sexual fechada e determinada naturalmente e seus benefícios. Preciado (2019) defende que as práticas contrassexuais são formas de contradisciplina sexual se tornando tecnologias de resistência. Dessa maneira, a contrassexualidade abarca as marcas na contemporaneidade daquilo que já aponta para o fim do corpo tal como foi definido pela modernidade.

Tanto Fefa Lins quanto Sandra Salazar problematizam o sistema sexo-gênero através de suas obras. Ao imaginar outros corpos, e dar visibilidade à corpos dissidentes, os artistas alargam as percepções sobre o corpo, discutindo o sistema colonial binário e suas representações e representatividades. Ambos se fazem necessários para que se amplifique o debate não só no sistema das artes, mas que estas reflexões sejam levadas também para fora dos muros museológicos.

Considerações finais

A partir dos trabalhos de Maya Weishof, Wynnie Mynerva, Fefa Lins e Sandra Salazar é possível aprofundar-se no debate acerca da sexualidade e representações dos corpos. A diversidade que é tratada nas obras das artistas – entre representatividades e práticas dissidentes – abre fissuras na estrutura binária colonial que dita os corpos e suas vivências. Com a construção de gênero sendo questionada, as relações se movem, produzindo outras maneiras de perceber a si própria e as outras.

Artistas como as apresentadas aqui são de suma importância para dar visibilidade à estas demandas de outras experiências não normativas do padrão social. As obras aqui abordadas expressam sexualidade de outras maneiras que podem vir a ser julgadas como estranhas ou impraticáveis. Porém, a diversidade imagética que essas artistas trazem produz novos imaginários que colaboram para expandir as liberdades.

Assim, apresentando outras possibilidades de vivência destes corpos se produz disputas e fricções nas estruturas que ditam comportamentos generificados. É necessário, então, que corpos dissidentes sejam encorajados a expressarem-se. Para que mais imagens e representações sejam criadas. Para que se reflita sobre a maior diversidade possível de experiências. Para se verem livre de julgamentos e opressões.

Referências

ARTLAND. **Artist Biography.** Wynnie Mynerva. Disponível em: https://www.artland.com/artists/wynnie-mynerva. Acesso em 10 set. 2021.

BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição do gênero**: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Caderno de leituras n. 78. Ed. Chão da Feira. Jun/2018.

DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora**: o primeiro projeto de pesquisa. Brasília: Letras Livres, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e. J. A Guilhon Albuquerque. 13ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. *In*: Pensamento Feminista: **Conceitos Fundamentais**. Org. Heloísa Buarque de Hollanda. Bazar do Tempo. Rio de Janeiro/RJ. 2019.

LINS, Fefa. **Rede Social Instagram**: *@fefa.lins. 5 de julho de 2021. Disponível em:* https://www.instagram.com/p/CQ9H4UjLD4f/. *Acesso em: 10 set. 2021.*

LUCERO, María Elena. ***'Decoloniality' in Latin American Art***. *Southern Perspectives Series*. *Institute of Postcolonial Studies*. August, 2011.

LUGONES, María. "Rumo a um Feminismo Descolonial"**. Estudos Feministas**, 22, 3, 2014.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Trad. Plinio Dentzien. Editora da Unicamp. Campinas/SP, 2010.

MIGNOLO, Walter. ***Historias locales/diseños globales***: *colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2013.

MORAIS, Frederico. Reescrevendo a história da arte latino-americana. *In*: **Catálogo Geral da I Bienal do Mercosul.** Porto Alegre: FBAVM, 1997.

NOCHLIN, Linda. ***"Why Have There Been No Great Women Artists?*** *Thirty Years After". In: Women Artists at the Millennium*. ARMSTRONG, Carol; ZEGHER, Catherine (Eds.). Cambridge, MA: MIT Press, 2006. P. 21-32.

NORONHA, Danielle Parfentieff de. Representações das diferenças: discursos sobre gênero e raça na imprensa hegemônica brasileira. *In*: **Seminário Nacional de Sociologia da UFS, 2.** São Cristóvão, SE. 2018.

PRECIADO, Paul B. Testo Junkie. **Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** N-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. O que é a constrassexualiadade? *In*: **Pensamento Feminista:** Conceitos Fundamentais. Org. Heloísa Buarque de Hollanda. Bazar do Tempo. Rio de Janeiro/RJ. 2019.

SALAZAR, Sandra. **Portfólio Sandra Salazar.** Online. 2020. Disponível em: http://www.sandrasalazar.pe/artista

TVARDOVSKAS, Luana Saturnino. **Dramatização dos corpos:** arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e na Argentina. São Paulo: Intermeios, 2015.

CORPO, SEXO, GÊNERO

ESTUDOS EM PERSPECTIVA

AUTORES

AUTORES

EDSON RODRIGUES CAVALCANTE

Mestrando em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação pela Universidade Federal do Piauí (PPGCOM - UFPI). Bolsista CAPES. Possui graduação em Biblioteconomia e Ciência da Informação pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) e Pós em Docência do Ensino Superior, na Universidade Castelo Branco (UCB).

FABIANO GONTIJO

Graduado em Sociologia com destaque em Antropologia (1995) pela Université de Provence, na França, realizou mestrado interdisciplinar em Sociologia, História e Antropologia (1996) e doutorado em Antropologia Social (2000), ambos na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, também na França. Atualmente, é Professor Titular de Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desenvolve pesquisas sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero, particularmente sobre os dispositivos, símbolos, saberes, práticas e poderes que naturalizam arbitrariamente o binarismo de gênero e a heteronormatividade e, por conseqüência, ocultam e silenciam a diversidade sexual e de gênero em contextos diferentes nacionais.

FELIPE CARLOS DAMASCENO E SILVA

Mestrando em Antropologia Social (PPGA/UFPA); graduado em Ciências Sociais (UFPA); membro do Grupo de Estudos Culturais da Amazônia - GECA/UFPA; membro do grupo de pesquisa Setor Norte - Futebol e Ciência.

GEOVANE PEREIRA

Mestrando em Comunicação pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma instituição (2021). Linha de pesquisa: Mídia e Processos de Subjetivação. Membro do Núcleo Estudos e Pesquisas em Estratégias de Comunicação (Nepec/UFPI) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Comunicação, Identidades e Subjetividades da Universidade Federal do Delta do Parnaíba e da UFPI (Nepcis/UFDPar/UFPI).

IGOR ERICK

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará - bolsista CAPEs. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (2020) e Graduação em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará (2018). Atua como colaborador em dois grupos de pesquisa: Sexualidade, Corpo e Gênero, liderado por Fabiano de Souza Gontijo e Cosmopolíticas indígenas: ação política, xamanismo e parentesco no Oeste da Amazônia, liderado por Beatriz de Almeida Matos.

ISADORA BASTOS DE MORAES

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Servidora Pública da Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA).

JOÃO MARCELO BRASILEIRO DE AGUIAR

Mestrando em Sociologia (UFPI), atuando principalmente na temática de violência de gênero, é integrante do Grupo de Pesquisa de Gênero e Desenvolvimento - ENGENDRE/UFPI. Possui graduação em Bacharelado em Direito e Especialização em Estatística, ambas pela Universidade Federal do Piauí. Atualmente é delegado de polícia civil - Secretaria de Segurança Pública do Piauí.

JOSÉ CARLOS ALMEIDA DA ROSA

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Mestre em Antropologia Social pelo PPGA-UFPA. Pós-Graduado em Assessoria de Comunicação pela Faculdade Estácio de Belém (Estácio Belém). Graduado em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Faculdade Estácio do Pará (Estácio FAP). Integrante dos Grupos de Pesquisa: Homens, Gênero e Saúde na Amazônia, coordenado pelo Prof. Dr. Eric Campos Alvarenga; e o Comunicação, Consumo e Identidade (Consia), coordenado pela Profa. Dra. Manuela do Corral Vieira. Atuo como redator e revisor do Periódico Caderno 4 Campos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA. Tem como temas de interesse e pesquisa sobre: Gênero e Sexualidade; Masculinidades; Estudos de Cultura Material; Comunicação e Consumo na Amazônia.

JULIANA FERNANDES TEIXEIRA

Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia (Salvador/Brasil) e em Ciências da Comunicação pela Universidade da Beira Interior (Covilhã/Portugal), por meio do regime de co-tutela entre as duas instituições. Mestre em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina e graduada em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É líder do grupo de pesquisa Jornalismo, Inovação e Igualdade (JOII - www.joiiufpi.com.br) e integrante do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Economia Política e Diversidade (COMUM-UFPI). Integra, como pesquisadora colaboradora externa, o Grupo de Pesquisa em Jornalismo On-line (GJOL-UFBA) e o Grupo de Pesquisa Mídia, Jornalismo Audiovisual e Educação (MJAE-UFRJ).

JULLYANE ALVES TEIXEIRA

Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (2021), atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, sexualidades e feminismos, é integrante do Núcleo de Estudos em Gênero e Desenvolvimento – ENGENDRE/UFPI e do Núcleo de Estudos sobre Gênero, Raça, Classe e Trabalho – NEGRACT/UFDPar. Graduada em Administração pela Faculdade Piauiense (2010) e graduada em Secretariado Executivo pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (2006). Trabalhadora técnico-administrativa da Universidade Federal do Piauí, no cargo de secretária executiva, desde 2006.

KAMILLA SASTRE DA COSTA

Doutoranda em Antropologia Social (PPGSA / UFPA). Mestra em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA-UFPA. Bacharelada e Licenciada no curso de Ciências Sociais na

Universidade Federal do Pará. Tem especialização na área de Elaboração, Acompanhamento e Avaliação de Projetos Sociais, pela Universidade da Amazônia. Faz parte da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia (RPPDA) e do Grupo de Estudos Culturais na Amazônia (GECA).

MARIANA CAVALCANTE MOURA

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí; Especialista em Direitos Humanos, Cidadania e Segurança Pública pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI; Graduada em Direito pela Faculdade de Ciências Humanas e Jurídicas de Teresina – FCHJT do Centro de Ensino Unificado de Teresina – CEUT; Consultora do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, atuando como Coordenadora no estado do Piauí do Programa Fazendo Justiça, parceria do PNUD com o Conselho Nacional de Justiça – CNJ).

MARIA CRISTINA SIMÕES VIVIANI

Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Licenciada e Bacharel em Educação Física pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Atua na área da Antropologia Social e foca sua pesquisa em corpo e gênero nas artes visuais contemporâneas.

MONALISA PONTES XAVIER

Doutora em Ciências da Comunicação pela UNISINOS (2014). Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal do Ceará (2009), mesma instituição pela qual é graduada em Psicologia (2005). Professora do curso de Psicologia da Universidade Federal do Piauí e do Programa de Pós-graduação em Comunicação/UFPI. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Comunicação, Identidades e Subjetividades (NEPCIS) e da Liga Acadêmica de Saúde Mental Piauiense (LASMENPI).

NILSÂNGELA CARDOSO LIMA

Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014), Mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (2007), Especialização em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (2005) e Graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Piauí (2002). Atualmente é professora Adjunto II do Curso de Comunicação Social-Habilitação Jornalismo da Universidade Federal do Piauí, Campus Petrônio Portella. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) da UFPI. Membro do Colegiado do PPGCOM da Universidade Federal do Piauí e Membro do Colegiado e do NDE de Cursos/UFPI.

PÂMELA LAURENTINA SAMPAIO REIS

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Pesquisadora associada ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (UFSC).

ROSSANA MARIA MARINHO ALBUQUERQUE

Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAr). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Ufal. Graduada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal de Alagoas. Professora de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

THÁTILA THAIRA FERREIRA DA SILVA PORTO

Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Possui graduação em Ciências Sociais, também pela Universidade Federal do Piauí (2009). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia, Gênero Rural e Desenvolvimento Territorial, atuando principalmente nos seguintes temas: sociedade, ciências sociais, mulher, trabalho, território. Socióloga, tendo atuado como assessora Territorial de Gênero, atuou como pesquisadora do Núcleo de Extensão e Pesquisa em Desenvolvimento Territorial (NEDET) no Território Carnaubais, trabalhando com grupos produtivos de mulheres, inserindo-as nas políticas públicas e ajudando a promover entre elas o processo de empoderamento feminino.

ISBN: 978-65-996314-2-9